سلسله مباحث عرفان مقایسه ای

استاد: مصطفی ملکیان

به کوشش گروه تصوف و عرفان

دانشگاه ادیان و مذاهب

زمستان ۱۳۸۶

جلسه اول

ـ موضوع درس را «روش شناسی مطالعات مقایسه ای عرفان» تلقی می کنم و بنابراین بر اساس این موضوع، این بحث را شروع می کنم. در واقع ما به روش شناسی مطالعات مقایسه ای عرفان می پردازیم. ممکن است شما به جای «مطالعات مقایسه ای عرفان» تعبیر به عرفان تطبیقی بکنید. آن گاه طبعاً «روش شناسی عرفان تطبیقی» خواهد شد. اگر چه «روش شناسی مطالعات مقایسه ای عرفان وافی به مقصودتر و دقیق تر است. پس ما در واقع اصطلاحاً در باب روش شناسی عرفان تطبیقی گفتگو می کنیم و طبعاً هم در حد جغرافیای این بحث ـ حدود یکی دو جلسه ـ به آن خواهیم پرداخت. از آن جایی که در عرفان تطبیقی ما میان انسان های مختلف مقایسه می کنیم و از آن جایی که به بداهت معلوم است که مقایسه همواره جهت می خواهد ـ نمی شود دو چیز را مقایسه کرد بدون آنکه معلوم کرده باشیم وجه مقایسه چیست و هر دو چیزی در جهان هر چقدر از هم دور و هر چقدر به هم نزدیک باشند باید از یک لحاظی یا از یک حیثی یا از یک نظری با هم مقایسه شوند ـ بنابراین ما نیازمند آن هستیم که جهت مقایسه را تعیین کنیم و از آن جایی که هر دو چیزی را از هر جهتی نمی شود مقایسه کرد، به این دلیل که بسیاری چیزها قابلیت مقایسه شدن با یکدیگر را در وجه خاصی ندارند یا اگر قابلیت مقایسه را هم دارند هیچ سود عقلانی ای برای مقایسه آنها متصور نیست، مثلاً محال نیست که انسان دو کتاب را با هم مقایسه کند از این حیث که کدام یک از آن دو کتاب بهتر می توانند بالش و متکای انسان شوند اما از چنین مقایسه ای استفاده عقلانی و عُقلایی عاید کسی نمی شود. دو کتاب را می توان از منظر محتوی، روش، حوزه معرفتی، ظاهر کتاب (جلد، صحافی و...) مقایسه کرد، اما اگر وجه مقایسه دو کتاب این باشد که کدام یک استعداد بیشتری برای آن دارند که زیر سر انسان گذاشته شوند، استفاده عقلانی و عُقلایی برای آن متصور نیست. بنابراین با توجه به این سه مقدمه

۱. در عرفان تطبیقی لابد منه از مقایسه بین انسانها هستیم.

۲. در هر مقایسه ای باید وجه مقایسه، حیث مقایسه، جهت مقایسه، لحاظ مقایسه روشن شود. یعنی باید X را با y از لحاظ a مقایسه کرد.

۳. مقایسه دو پدیده از هر لحاظی سودمند نیست. مثلاً مقایسه دو کتاب از لحاظ بالش بودن یا نبودن، یا مقایسه دو معلم از لحاظ کچل بودن و کچل نبودن سودمند نیست و افاده عملی ندارد.

اگر بخواهیم وارد عرفان مقایسه ای بشویم، ابتدا باید ببینیم که نسخ عرفان چیست و سپس ببینیم که دو عرفان را از چه لحاظ هایی می شود مقایسه کرد. دو کتاب را نباید از لحاظ بالش بودن مقایسه کرد زیرا نسخ کتاب یک نسخ خاصی است.

یعنی کارکرد کتاب در بالش بودن نیست لذا جالب نیست که دو کتاب از این جهت مقایسه شود، کارکرد معلم هم چیز یا چیزهای دیگری است. بنابراین مقایسه دو معلم از لحاظ کچل بودن سودی ندارد.

لذا اگر بخواهیم عرفانها را مقایسه کنیم باید ابتدا ببینیم که عرفان چیست و چه جهات مقایسه ای برای ما استفاده دارد و چه جهاتی بی استفاده است. یک ریاضیدان هیچ گاه اعداد ۲ و ۳ را از این لحاظ که کدام یک با یک دندانه نوشته می شود و کدام یک با دو دندانه مقایسه نمی کند. زیرا برای یک ریاضیدان تعداد دندانه های ۲ و ۳ اهمیتی ندارد. حال آنکه زوج و فرد بودن یا عدد اول بودن برای ریاضیدان مهم است و ممکن است این اعداد را از این جهات مقایسه کند. اصلاً ۲ و ۳ اعتبارشان به خاطر دندانه هایشان نیست از آن گذشته در زبان فارسی ۲ و ۳ به این شکل نوشته می شوند و ممکن است در زبان دیرگی صورت دیگری داشته باشند.

در مقایسه عرفانها هم وضع برقرار است. در عرفان هم وجوه مقایسه فراوانی متصور است اما اکثر این وجوه مقایسات سودی ندارند. مثلاً مقایسه دو نظام عرفانی از لحاظ کثرت نویسندگان کتابها در آنها. مثلاً در عرفان هندویی «نویسنده بیشتر از عرفان اسلامی داشته باشیم. اما ذره ذره برخی مقایسه ها سودمندی می افتد. مثلاً به جای اینکه بگوییم تعداد نویسندگان کدام نظام بیشتر است اگر دو نظام عرفانی را از این حیث مقایسه کنیم که بیشتر عارفان یک نظام مرد هستند یا زن، مقایسه کمی اهمیت پیدا می کند و به تدریج به یک چیز معناداری نزدیک می شود. یعنی اهل سیر و سلوک در یک نظام عرفانی بیشتر مرد هستند و در نظام دیگر بیشتر زن. یک نمونه تا حدی جعلی ولی تا حدی ریشه دار در واقعیت ذکر می کنم. اگر کسی بگوید چرا عارفان بودایی غالباً چاق و شکم برآمده اند و عارفان دائو غالباً لاغر و استخوانی اند، انسان کم کم احساس می کند که با یک چیز معنادار سر و کار دارد. بنابراین برای آنکه مقایسه های ما، مقایسه هایی نباشند که سودی بر آن متصور نیست ـ یعنی مقایسه ای نباشد که پس از انجام آن نتوانیم به ثمّ ماذای آن پاسخ دهیم ـ و اگر بخواهیم مقایسه های بین عرفانها معنادار باشد باید ابتدا ببینیم عرفان چگونه پدیده ای است و سپس ببنیم که مصادیق مختلف این پدیده از چه لحاظ هایی خوب است که مقایسه شوند و از چه لحاظ هایی خوب نیست که مقایسه شوند. وجه مقایسه دو ضبط صوت با وجه مقایسه دو سیب متفاوت است. وجه مقایسه دو سیب نمی تواند همان چیزی باشد که وجه مقایسه دو ضبط صوت است. زیرا نسخ ضبط صوت با نسخ سیب فرق می کند. به این لحاظ، امکان ندارد کسی بتواند روش شناسی قابل دفاعی از عرفان تطبیقی عرضه کند مگر آنکه ابتدا ببیند که عرفان چگونه پدیده ای است.

از آن جایی که بنا نیست در اینجا درسی گفته باشم و فقط می خواهم اسکلت بحث را بگویم لذا مطالب را به اجمال عرض می کنم. به نظر می آید که یا از عرفان سه معنا مراد می شود یا عرفان دارای سه بخش است. این دو دیدگاه است. گاهی گفته می شود که عرفان واژه ای است دارای سه معنا و گاهی گفته می شود عرفان واژه ای است دارای یک معنا ولی مصداق آن معنا سه تکه ای یا سه بخشی (three Partic) و سه جزئی است. در مبحث مورد گفتگوی ما این امر اهمیتی ندارد و بعداً اشاره می کنم. گاهی مراد از عرفان تجربه است یعنی تجربه عرفانی یا نوعی Experience.

گاهی مراد از عرفان عمل یا سلوک خاصی است که از آن تعبیر به Practice می شود یا گاهی هم تعبیر به method می شود. البته این دو تا با هم یک تفاوت درجه ای هم دارند. گاهی از عرفان یک نظام یا آموزه خاصی است. اگر به دومی Practice گفته می شود به سومی Theory می گویند و اگر به دومی Method گفته می شود به سومی doctrine می گویند. البته اینها چیزهایی است که انسان باید بداند و یاد بگیرد و به لغت بازی و... نیست و پشت این الفاظ مطالب بسیاری است. حال آنکه توجهی به این امور نمی شود. حتی به یک میلیونیم این امور هم توجه نمی شود ولی به هر حال در کتاب هایی که در فلسفه و عرفان یا عرفان تطبیقی نوشته می شود این اصطلاحات به کار می رود.

□ آیا نمی توان لفظ معرفت به کار برد؟

ـ بعداً عرض می کنم که چرا لفظ معرفت به کار نمی برم. بنابراین ما گاهی mystical practice داریم یعنی عمل یا سلوک عرفانی و در مقابل آن mystical theory داریم و گاهی mystical method داریم در مقابل mystical doctorine.

البته بحث های ریزی هم دارد که وارد آن نمی شویم. بنده به نظرم می آید که اگر به دومی و سومی عرفان بگوییم و به اولی عرفان نگوییم بهتر است. لذا من در جاهای دیگر پیشنهاد کرده ام که به اولی تجربه عرفانی بگوییم و عرفان نگوییم و به دومی و سومی عرفان بگوییم. یعنی به عمل یا سلوک و نظام یا آموزه عرفان بگوییم. بنابراین عرفان عملی همان قسمت دوم خواهد بود و عرفان نظری همان قسمت سوم. در اینجا دو نکته عرض می کنیم. یکی اینکه فی بادی النظر به نظر انسان می رسد که به سومی باید گفت نظام یا آموزه و به اولی باید گفت معرفت عرفانی، ولی ما از اینکه به اولی بگوییم معرفت عرفانی احتراز می کنیم زیرا یک دیدگاه بسیار جدی در فلسفه عرفان وجود دارد که تجربه عرفانی را هم دقیقاً از نسخ معرفت است. این دیدگاه بسیار جدی البته مخالفانی هم دارد که در بحث عرفان تطبیقی باید به آن اشاره کنم. ولی به هر حال بسیاری گفته اند که تجربه عرفانی دقیقاً یک معرفت (knowledge) است و اگر دقیقاً یک معرفت باشد آن گاه نظام یا آموزه نیز معرفت است. لذا برای آن که این خلط پیش نیاید ما در اینجا تعبیر معرفت را به کار نبردیم. اگر کسی تجربه عرفانی را مطلقاً از نسخ معرفت نداند آن گاه اگر بخواهد لفظ معرفت را در تقسیم سه تایی مذکور به کار ببرد باید در قسمت سوم به کار ببرد. اما اگر تجربه عرفانی را از نسخ معرفت بدانیم آن گاه هم اولی و هم سومی از نسخ معرفت خواهد بود. البته نوع این دو معرفت با هم تفاوت هایی دارد که بعداً درباره آن بحث می کنیم. نکته دوم اینکه چه بسا به نظر شما بیاید که اگر من به طور عکس به ترتیب گفته بودم بهتر بود یعنی ابتدا یک نظام یا آموزه عرفانی داریم، سپس خودمان را در مقام عمل به این نظام یا آموزه عرفانی ملتزم می کنیم، بعد در اثر التزام، تجربه عرفانی پیدا می کنیم. نظام یا آموزه جنبه کاملاً نظری دارد. کسانی که این جنبه نظری را به جد می گیرند و در مقام عمل به تمام مقتضیات آن ملتزمند وارد عمل یا سلوک عرفانی می شوند و در اثر عمل یا سلوک عرفانی، تجربه عرفانی پیدا می کنند. این سه مرحله را به صورت معکوس نگفتیم به این دلیل که در این بیان که «اگر معکوس می کردیم بهتر بود» دو پیش فرض وجود داشت که این دو پیش فرض خیلی محل مناقشه است. پیش فرض اول این بود که گویا یک نظام یا آموزه یا یک عرفان نظری همیشه زیر بنای عمل یا سلوک یا عرفان عملی است. گویا همیشه یک نظام یا آموزه داریم که اگر این نظام یا آموزه از صدق برخوردار بود و ما به آن التزام عملی ورزیدیم آن گاه وارد

یک عمل یا سلوک عرفانیِ درست شده ایم. به تعبیر دیگری در نظام یا آموزه ما پرسش از صدق و کذب می کنیم. در عمل یا سلوک صحبت از درست و نادرست می کنیم. گویی اگر یک نظام یا آموزه عرفانی صادق ـ یعنی مطابق با واقع ـ پدید آمد بر مبنای آن عمل یا سلوک درست از ما صادر می شود و اگر این نظام یا آموزه ناصادق بود آن عمل یا سلوک نادرست و خطا خواهد بود. اما این پیوندی که بین این دو برقرار کردیم به نظر بسیاری از کسانی که در فلسفه عرفان کار می کنند برقرار نیست. یعنی خیلی وقت ها عمل یا سلوک عرفانی شما منتج به نتیجه است. حال آنکه مبادی آموزه ای و نظری عرفان شما خطا اندر خطا است. این امر شبیه این است که اگر شما الان هم به هیئت بطلمیوسی قائل باشید تمام تقویم هایی که بنویسید پیش بینی خسوف و کسوف، اهله قمر، ورود در ماه رمضان، خروج از ماه رمضان درست از آب در می آید. با اینکه پیش فرض نظری شما غلط است. اوایل انقلاب از آقای حسن زاده آملی ـ که در آن موقع هم تقویم می نوشتند ـ شنیدم که می گفتند من تقویم را بر اساس هیئت بطلمیوسی می نویسم. البته چنین تقویمی با تقویمی که بر اساس هیئت کوپرنیکی نوشته می شد تفاوت نمی کرد چون افاده در مقام عمل ظاهراً ربط و نسبت الزامی ای با صدق در مقام نظر ندارد و این به این معناست که ممکن است افرادی سیر و سلوک عرفانی داشته باشند و این سیر و سلوک به اغراض خودش هم برسد ـ که البته هنوز اغراضش را نگفته ایم ـ ولی مبانی نظری یا عرفان نظری یا آموزه عرفانی آنها خطا اندر خطا باشد، نباید پذیرفت که هر جا افاده عملی در میان باشد حتماً صدق نظری هم هست. این ارتباط، ارتباطی نیست که لزوماً برقرار باشد. یعنی چنین نیست که لزوماً برقرار باشد نه اینکه چنین است که لزوماً برقرار نیست. یک پیوند دوم هم برقرار کردیم که آن هم محل شک و شبهه است و آن اینکه گویا هر کس عمل یا سلوک عرفانی داشته باشد حتماً واجد تجربه عرفانی خواهد شد. حال آنکه در باب اینکه عمل یا سلوک عرفانی با تجربه عرفانی چه ربط و نسبتی دارد دیدگاههای مختلفی وجود دارد. بعضی گفته اند سیر و سلوک عرفانی شرط لازم برای تجربه عرفانی هست ولی شرط کافی نیست; بعضی گفته اند شرط کافی هست ولی شرط لازم نیست. بعضی گفته اند هم شرط کافی است و هم شرط لازم و بعضی هم گفته اند نه شرط لازم است و نه شرط کافی. هر چهار دیدگاه وجود دارد. یعنی پیوند وثیقی هم بین عمل یا سلوک با تجربه وجود ندارد. البته دیدگاههای فراوانی هم در این خصوص وجود دارد که وارد بحث از آن نمی شویم.

یعنی چنین نیست که هر کس سیر و سلوک عرفانی داشت حتماً دارای تجربه عرفانی می شود. کسانی گفته اند که چنین نیست. در باب اینکه آیا سیر و سلوک عرفانی برای تجربه عرفانی چه مقدمیتی دارد و چه تمهیدی می تواند داشته باشد ـ همان گونه که عرض کردم ـ چهار دیدگاه وجود دارد.

۱) شرط لازم است ولی کافی نیست.

۲) شرط کافی است ولی لازم نیست.

۳) شرط لازم و کافی هر دو است.

۴) شرط لازم و کافی، هیچ کدام نیست.

لذا اولاً این امر که فکر می کردیم اگر با یک نظام یا آموزه صادق سر و کار داشته باشیم عمل یا سلوک عرفانی مقتضای

آن حتماً یک عمل و سلوک عرفانی درست خواهد بود و حتماً به تجربه عرفانی خواهد انجامید، صحیح نیست. این یک جهت است پس همان ترتیب اول قابل دفاع تر است. اگر دقت داشته باشید تا الان دلیلی که می آورم فقط برای این بود که لزوماً نباید از نظام یا آموزه شروع می کردیم و بعد به عمل یا سلوک می رسیدیم و سپس به تجربه، ولی دلیلی هم بر این نیاورده ایم که چرا لزوماً باید از تجربه شروع کنیم تا به عمل یا سلوک برسیم و سپس به نظام یا آموزه. دلیل این امر این است که به نظر می آید اگر کسانی در تاریخ تجربه عرفانی پیدا نکرده بودند، به دنبال سلوک عرفانی نمی رفتند و اگر کسانی نمی خواستند دنبال سلوک عرفانی باشند نیاز به آموزه های عرفانی در مرحله سوم نداشتند. این نکته بسیار بسیار اهمیت دارد. فرض کنید که در طول تاریخ، روزهای اولی که بشر بر روی این کره خاکی پدید آمد هیچ مرد یا زنی دارای تجربه عرفانی نشده بود. یعنی چیزی به نام تجربه عرفانی مصداق پیدا نکرده بود، یا مصداق پیدا کرده بود ولی مصداق بسیار نامطلوب و منفوری پیدا کرده بود. مثلاً مانند مصداق پیدا کردن اینکه دست انسای لای در گیر بکند. این هم یک تجربه است، اما انسان تکرار آن را دوست ندارد. لذا اگر یکی از این دو شق بود که یا هیچ گاه برای هیچ کسی تجربه عرفانی رخ نداده بود یعنی هیچ بشری مزه تجربه عرفانی را نچسیده بود یا آنکه تجربه عرفانی رخ داده بود و مزه آن را انسان ها چشیده بودند ولی مزه نامطلوبی داشت (مثلاً مانند اینکه منگنه کوب را روی گوشت دست من فرو کنید) آن گاه کسی در صدد بر نمی آمد تا ببیند که چه عمل یا سلوکی ما را به این تجربه می رساند.

تجربه عرفانی خاستگاه عرفان است. ابتدا بشر ـ حال یا یک نفر یا بیشتر، یا زن یا مرد ـ تجربه عرفانی پیدا کرده و سپس ملاحظه کرده است که این تجربه عرفانی مزه شیرین و مطلوبی هم دارد. بعد در پی تکرار آن برآمده است و به این فکر افتاده که اگر چه کاری انجام دهیم باز می توانیم آن تجربه را بار دیگر هم تکرار کنیم و آن را تجدید کنیم تا دوباره برایمان پدید بیاید. لذا به عمل یا سلوک عرفانی روی آوده و سپس برای آن مبانی نظری هم تدوین کرده است.

اگر کسی بگوید برای این تجربه عرفانی باید عمل یا سلوک دیگری در پیش بگیرید حتماً این شخص برای باید خودش یک مبنای نظری دیگری تدوین می کند. بنابراین تجربه عرفانی به لحاظ ژنتیکی یعنی به لحاظ تکون اولیه در تاریخ ما در عمل یا سلوک عرفانی است و نه عکس آن. پس از آن برای آنکه از عمل یا سلوک عرفانی در برابر رقبای خودش، دفاع کنند، نظام یا آموزه زیرین برای آن تدوین می کردند. بنابراین در دفاع از ترتیب اولی که خدمتتان عرض کردم (تجربه عرفانی، سلوک عرفانی، آموزه عرفانی) این توجیه را داشتم که بخشی از آن سلبی و بخشی دیگر ایجابی بود.

□ اگر در اینجا می خواستیم بگوییم که از نظر دینی یا الهی یا وحی، آموزه های عرفانی در تعالیم دینی وجود دارند باز هم باید ترتیب تجربه، سلوک، آموزه را بپذیریم یا برعکس؟

ـ نه! نه! باز هم باید به لحاظ تاریخی همین را بپذیریم. پدید آمدن ادیان تاریخی هم به وسیله تجربه ای است در بنیانگذار آن دین و مذهب. بنابراین مجرای ورود دین به تاریخ هم، باز همان تجربه دینی است. البته تجربه دینی با تجربه عرفانی تفاوت هایی دارد که وارد بحث آن نمی شویم.

□ شما این را می پذیرید که این بینش یک پیش فرض دارد و آن اینکه تجربه را یک معلولی بدانیم که هیچ علتی ندارد یعنی یک اتفاقی بدانیم که هیچ پیشینه ای نداشته است؟

ـ نه! ما چنین حرفی نمی زنیم و اصل علیت را همه جا حاکم می دانیم. از اینکه تجربه عرفانی هم مثل هر پدیده ای در جهان هستی علت می خواهد نتیجه نمی شود که علت آن عمل یا سلوک است. من اصل علیت را استثناناپذیر می دانم. بنابراین تجربه عرفانی هم علت می خواهدم. حتماً باید علت یا عللی دست به دست هم دهند تا تجربه عرفانی پدید بیاید. اما پیش فرض ما این بود که این علت لزوماً عمل نیست. مثلاً ممکن است نسخ روانی صاحب تجربه علت باشد. اتفاقاً نسخ روانی بسیار بسیار در این امر مؤثر است که چه کسی صاحب تجربه بشود و چه کسی نشود. نسخ روانی علتی است که اتفاقاً در روانشناسی عرفان بسیار محل بحث واقع شده است. نسخ های روانی افراد خیلی در مستعد کردن انسان ها یا جلوگیری از استعداد آنها در حصول تجربه عرفانی مؤثر است. برخی چنین دیدگاهی دارند. از طرف دیگر آنچه که اگزیستالیست ها از آن تعبیر به اوضاع و احوال مرزی می کنند بسیار اهمیت دارد. کسانی گفته اند انسان هایی که تجربه عرفانی پیدا می کنند عموماً در اوضاع و احوال مرزی برایشان تجربه پیش می آید. نظیر آن چه که قرآن می گوید که (إذا رکبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما انجیناهم الی البرّ اذا هم یشرکون). چرا وقتی انسان در کشتی قرار می گیرد به مبادی عالی توجه می کند حال آنکه به هنگام قدم زدن در بیابان چنین توجهی پیدا نمی کند؟ زیرا انسان در کشتی با یک وضع و حال مرزی ـ به تعبیر یا سپرس و به اقتضای اگزیستانسیالیست ها مواجه می شود. اوضاع و احوال مرزی یعنی اوضاع و احوالی که در آن انسان یقین می کند که از آنچه در محدوده وجودی خودش هست، برای خودش کاری ساخته نیست. مثلاً اگر شما تا امتحان فلان درس ۳ ماه فاصله داشته باشید در اوضاع و احوال مرزی واقع نشده اید. زیرا پیش خود می گویید که با همین معلومات، قدرت تفکر، هوش، حافظه و سرعت انتقال می توانم یک نمره خوب بیاورم، اما اگر سه ثانیه با شروع جلسه امتحان فاصله داشته باشید و هیچ چیز ندانید، در این مسئله به وضع مرزی می رسید. چون می دانید که از آنچه در توان خودتان است کاری از شما ساخته نیست. در موقعیت مرزی انسان با تمام وجودش، عدم کفایت منابعی را که برای رسیدن به مقصود در اختیار دارد، وجدان می کند. مثلاً در جنگ موقعیت های مرزی پیش می آید. باز به قرآن استشهاد می کنم: (فلو لا نفر من کل فرقهٔ منهم طائفهٔ لیتفقهوا فی الدین و لینظروا قومهم إذا رجعوا إلیهم)، چرا تفقه در دین در جنگ توصیه می شود. طبق یک تفسیر این است که در جنگ انسان به یک وضع و حال مرزی می رسد و می فهمد که «همه چیز دست خداست»، «ید الله فوق ایدیهم» یا «إن الله یدافع عن الذین آمنوا»، یا «کلمهٔ الله هی العلیاء» به چه معناست؟ معنای این جملات را انسان در یک وضع مرزی می فهمد و گرنه اگر انسان در رختخواب خوابیده باشد و تلویزیون روشن باشد و خمیازه بکشد و از این پهلو به آن پهلو شود، معنی جملات فوق را نمی فهمد. در اوضاع و احوال مرزی، انسان می فهمد که مجموعه توانایی ها، استعدادها و پتانسیل های درونی اش برای رسیدن به مقصود کافی نیست و می یابد که کافی نیست. البته به یک معنا شاید بتوان گفت عارف کسی است که همیشه خودش را در وضع مرزی احساس می کند. در حالی که ما به محض آنکه به حقوقمان ۲۰ درصد اضافه شود فکر می کنیم که همه چیز بر وفق مراد است (إن الانسان لیطغی * إنّ رءآه الستغنی) و اگر از اداره یا دانشگاه ما را اخراج کنند فکر

می کنیم که درهای عالم بسته شده است. حال آنکه در مورد عارف به یک معنا می توان گفت که عارف همیشه در موقعیت مرزی است و همیشه می داند که از خودش چیزی ساخته نیست و شاید مراد علی ابن ابی طالب هم در یکی از آن ۵ نصیحت بزرگ فرمودند: «لا یَرجُونَ احدُ مِنکُمْ الاّ ربه» همین باشد که تا انسان به غیر رب هم امید بسته باشد به وضع مرزی نمی رسد. انسان تا وقتی که بالمره از غیر خدا منقطع نشود هنوز در وضع مرزی نیست چون هنوز فکر می کند با چیزهایی که در اختیار دارد ـ از قبیل ثروت، قدرت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت، علم، جمال، و اعوان و انصار، حزب و جناح، می تواند خودش را به سر و سامان برساند.

لذا یکی از کاندیداهای آن علتی که تجربه عرفانی را پدید می آورد ممکن است اوضاع و احوال مرزی باشد که البته به نظر من چیز کم اهمیتی نیست.

□ اگر به نحله های عرفانی توجه کنیم قسمت اول یعنی تجربه عرفانی همواره وجود دارد اما ممکن است آن دو تا نباشد.

ـ بله دقیقاً همین طور است.

اگر یک بخش از عرفان تجربه عرفانی باشد و بخش دیگر عمل یا سلوک عرفانی و بخش سوم آموزه یا نظام عرفانی، آن گاه این سه تا پدیده هستند و چون ۳ پدیده اند اگر خواستید دو عرفان را با هم مقایسه کنید وجه مقایسه بسته به آنکه کدام یک از این ۳ بخش را مورد مقایسه قرار دهید تفاوت می کند. پس اینها سه چیزند. بنابراین عرفان تطبیقی در بخش تجربه یک جغرافیا پیدا می کند، در بخش عمل یا سلوک و همچنین در بخش نظام یا آموزه هم جغرافیاهای جداگانه ای پیدا می کند. حالا به این مطلب می پردازیم که اگر چه اجمالاً استشمام می کنیم که این سه پدیده با هم تفاوت دارند، فرق واقعی آنها چیست، یعنی تفضیلاً و به وضوح این سه پدیده با هم چه فرق هایی دارند؟ البته من از به کار بردن لفظ «عرفان تطبیقی» راضی نیستم اما چون مختصرتر است به کار می برم و گرنه معتقدم که باید تعبیر «مطالعه مقایسه ای عرفان» را به کار برد.

تجربه چگونه پدیده ای است تا بعداً بتوان دو مصداق آن را با هم مقایسه کرد. عمل یا سلوک و نظام یا آموزه هم چه پدیده هایی هستند. در اینجا وارد بحثی تحت عنوان «متافیزیک عرفان» می شویم. منظور ما از متافیزیک Trans physics یا ورای عالم طبیعت یا فراسوی عالم طبیعت یا فرا طبیعت نیست بلکه مراد مابعدالطبیعه یا آنتولوژی است. یعنی آنتولوژی عرفان یا متافیزیک عرفان و یا مابعد الطبیعه عرفان. البته آنتولوژی عرفان به معنایی که هم اکنون عرض می کنم. گاهی وقت ها مراد از آنتولوژی عرفان این است که در بخش سوم یعنی عرفان نظری قائل به وجودشناسی، معرفت شناسی، جهانشناسی، خداشناسی، انسانشناسی، وظیفه شناسی و ارزش شناسی می شوند. در این صورت مراد از آنتولوژی همان بخش از عرفان نظری است که وجودشناسی نامیده می شود. این معنا مراد ما نیست. بلکه مراد ما این است که بخشی از پدیده عرفان تجربه نام دارد. تجربه دارای چه نسخ وجودی است؟ بخش دیگر پدیده عرفان، عمل یا سلوک است. عمل یا سلوک چه نسخ وجودی دارد و آموزه ها هم چه نسخ وجودی دارند؟

یکی از نکاتی که مورد تأکید من در درس ها و بحث ها می باشد این است که هیچ مبحثی را تا وارد متافیزیک آن نشویم

نمی توانیم مورد بحث قرار دهیم. مثلاً اگر کسی بخواهد راجع به دین تحقیق کند باید ابتدا مشخص کند که دین چه نحوه وجودی دارد. آیا دین یک جوهر است؟ آیا یک دین خاصّه است. مثلاً بعضی انسان ها این خاصه را دارند و بعضی دیگر ندارند. آیا دین یک نسبت است که انسان با یک موجودی برقرار می کند؟ آیا دین یک مجموعه ای از اعمال است؟ آیا دین یک مجموعه ای از باورها و عقاید است؟ آیا دین یک ـ به تعبیر متافیزیسین ها ـ رویداد (Event) است؟ آیا دین یک فرایند (process) است؟

هر کدام از این مواضع را که اتخاذ کنید در همه اجزاء مطالعات دینی تان اثر می گذارد. بنابراین متافیزیک هر موضوع بحثی دارای اهمیت است و قبل از پرداختن به آن موضوع ابتدا باید به متافیزیک آن پرداخته شود به این معنا که ابتدا مقوله آن ـ به تعبیر قدما ـ تعیین شود. مثلاً در کجای مقولات عشر ارسطویی قرار می گیرد. البته امروزه در متافیزیک، مقولات عشر ارسطویی اصلاً مورد اعتنا نیست. ولی وقتی می گوییم متافیزیک عرفان را مشخص کنید یعنی گویی اگر مثلاً زمان ارسطو بودیم ـ چون ارسطو تمام موجودات عالم را در این ره مقوله می گنجانید ـ باید مقوله عرفان را مشخص می کردیم. لذا متافیزیک عرفان یعنی تعیین مقوله. برای تعیین مقوله عرفان باید به این امر بپردازیم که تجربه از چه مقوله موجودی است؟ عمل یا سلوک چه مقوله موجودی است؟ نظام یا آموزه چه مقوله موجودی است؟ تردیدی نیست که تجربه، عمل یا سلوک و نظام یا آموزه در یک چیز مشترک هستند و آن اینکه هر ۳ تا متعلق به انسان هستند یعنی از خاصه های انسان، اوصاف انسان و حالات انسان هستند. بنابراین در تعلق به انسان مشترک هستند و لذا با خیلی چیزهای دیگر فرق می کنند. مثلاً با سنگ فرق می کنند زیرا سنگ متعلق به انسان نیست.

□ تعلق به انسان بما هو عارف دارند نه یک انسان معمولی؟

ـ نه! آن مهم نیست و من توجه دارم، تازه غیر از عارف بودن باید ویژگی های دیگری هم باشد. بحث من این است که بالاخره این سه مقوله را باید به انسان نسبت بدهیم. این سه مقوله با سنگ تفاوت دارند. سنگ، سنگِ من نیست اما تجربه، تجربه من است، تجربه توست، تجربه اوست. بنابراین قوام وجود این ۳ مقوله به انسان است. این ۳ تا سه حالت از حالات انسان، سه وصف از اوصاف انسان و سه خاصه از خاصه های انسان هستند.

در زبان فارسی از این پدیده تعبیر به عرفان می کنیم و در زبان های اروپایی تعبیر به mysticism می شود. عرفان همان mysticism است اما ریشه های این دو با هم خیلی فرق می کند. یعنی ما فارسی زبان ها و عربی زبان ها به این پدیده از یک وجهه ای نگاه کرده ایم و اروپایی زبان ها از وجهه ای دیگر. فارسی زبان ها و عربی زبان ها از این جنبه به عرفان نگریسته اند که عرفان شناخت حضوری است نه شناخت حصولی.

□ در واقع همان روشنی؟

ـ بله ما به این دید نگاه کرده ایم. زیرا در زبان عربی شناختی که از راه حصول پیش می آید از ماده (ع ل م) می آید اما شناختی که حضوری است از ماده (ع ر ف) می آید. البته اگر می خواستم وارد این بحث شوم باید اذعان کرد که بهترین

تفکیک از این لحاظ را برتراند راسل در اوایل قرن بیستم کرد. وی مدعی شد که ما دو نوع علم یا Knowledge داریم. یک نوع علم knowledge by discription است یعنی ما چیزی را از راه توصیفی که از آن چیز در اختیار داریم می شناسیم. نوع دیگر علم knowledge by aquintance یعنی توصیف از راه آشنایی شخصی خودمان. این تفکیک ابداع برتراند راسل است و به این معنی است که راسل به لحاظ فلسفی و معرفت شناختی حدود و ثغور این دو را کاملاً مشخص کرد. و گر نه در زبان عربی قرنها قبل یعنی از اسلام، به معرفت نوع اول راسل، علم می گفتند و به معرفت نوع دوم عرفان یا معرفت می گفتند و از ماده (ع ر ف) می آوردند. لذا قرآن می گوید:(یعرفونه کما یعرفون ابناءهم) یعنی معرفت از طریق آشنایی. لذا نگفته است «یعلمونه کما یعلمون ابناءهم» زیرا انسان فرزند خودش را از راه آشنایی می شناسد نه از راه توصیف مثلاً اینکه گفته باشند «انسانی است با طول و قد فلان و...» لذا هر آن چه در زبان عربی از ماده (ع ر ف) بیاید از نسخ معرفت از راه آشنایی است. حال آنکه علم (ع ل م) معرفت از طریق Discription است. به اقتضای زبان عربی در زبان فارسی هم همین طور است. بنابراین در زبان فارسی ما به عارف، عارف می گوییم نه عالم و به فیلسوفی که اثبات خدا را از راه اوصافش می کند عالم می گوییم. زیرا فیلسوف امکان ندارد بتواند خدا را بشناسد مگر آنکه حداقل باید یک وصف از خدا را بشناسد. آن کسی که می گوید خدا محرک بلا تحرک است، از راه وصف تحریک بلا تحرک به خدا پی می برد. آن کسی که می گوید خدا محدث غیر حادث است از راه احداث گری الهی و عدم حدوث الهی به خدا پی برده است. آن کسی که می گوید خدا ناظم جهان است از راه نظم دهندگی خدا به او پی برده است. آن کسی که می گوید خدا واجب الوجود است از راه وجوب وجود خدا به او پی برده است. هیچ فیلسوفی به خدا پی نمی برد مگر از راه knowledge by discription . یعنی حداقل باید یک وصف در میان باشد. بنابراین فیلسوفانی که به وجود خدا قائلند و از راه استدلال به وجود خدا. عارف کسی است که خدا را می یابد. در زبان عربی از این دید نگریسته اند. در زبان های اروپایی همین پدیده را از دید دیگری نگریسته اند. یعنی به این ترتیب که mysticism از ماده mystery می آید یعنی عارف را از دید این که راز آشناست نگریسته اند. یعنی از دید این که رازدان و رازبین است یا لااقل راز ورز است. mystic یعنی کسی که با راز mystery سروکار دارد. بنابراین اروپایی ها از این دید نگریسته اند. تعبیر راز هم به همان معرفتی که گفتیم می رسد زیرا چیزی که راز است به قالب مفهوم درنمی آید لذا knowledge by Discription در مورد آن امکان پذیر نیست. knowledge byDiscription همواره یک معرفت مفهومی است زیرا هر وصفی یک مفهوم است. لذا دیدگاه اروپایی ها هم به همین جا می رسد. هرچند به یک پدیده واحد از دو دید نگریسته شده است. ولی ما در این بحث به عرفان توجه می کنیم. گویا عرفان یک عنوان مشیر است و mysticism یک عنوان مشیر ثانی است گرچه مشار الیه هر دو یکی است و اما نوع اشاره اولی با نوع اشاره در دومی متفاوت است. در عرفان، اشاره از این حیث است که شناخت مورد نظر حصولی و مفهومی نیست بلکه شناخت حضوری است. اما در mysticism اشاره از این حیث است که شناخت مورد نظر شناخت چیزی است که ورای مفهوم است و راز است. البته این که واژه mystic را رازورز، رازدان و یا رازبین ترجمه کنیم بحث دیگری است که بد ان نمی پردازیم.

در ادامه به محور اصلی بحث می پردازیم یعنی این که تجربه در باب چه چیزی است؟ اگر بخواهیم ببینیم که تجربه چه هست باید ساحت های درونی انسان را بگردیم و ببینیم که تجربه در کدام یک از این ساحت ها و غرفه ها جا می افتد. در

اینجاست که فلسفه عرفان و عرفان تطبیقی هر دو با روانشناسی ربط پیدا می کند. کما این که در عمل یا سلوک هم وضع همین طور است و عمل یا سلوک هم با روانشناسی ربط پیدا می کند. نظام یا آموزه هم به همین ترتیب. هر سه ـ یعنی تجربه، عمل یا سلوک، نظام یا آموزه ـ با روانشناسی ربط پیدا می کند زیرا در هر سه ما با سه چیز سر و کار داریم که عارف عالم است. تجربه، تجربه یک انسان است، عمل یا سلوک و نظام یا آموزه هم با انسان مرتبط است. لذا هر سه به روانشناسی ربط پیدا می کند. اگر چنین باشد پس ما باید ساحت های درونی انسان را بشناسیم بنابراین اولین بحثی که در عرفان مقایسه ای هست نوعی گریز به روانشناسی است. اجمالاً اشاره می کنم که در اینجاست که به نظر می آید برای انسان یک ساحت بدن یا به تعبیر فلسفی ترجسم قائل هستیم. یک ساحت ذهن قائل هستیم، یک ساحت نفس یا به تعبیر فارسی جان قائل هستیم و یک ساحت روح هم قائل هستیم که به فارسی می توان روان نامید.

تجربه عرفانی در کجا قرار می گیرد؟ تجربه عرفانی در جسم و بدن نیست. این نکته خیلی واضح است. در ذهن هم نیست. بنابراین تجربه عرفانی یا در ساحت نفس است و یا در ساحت روح. این امر هم بسته به این است که در تجربه عرفانی شخص خود آگاه باشد یا نباشد. اگر عارف هنگام تجربه خودآگاه باشد، تجربه اش در صقع نفس انجام می گیرد. اما اگر خودآگاهی اش را هم از دست بدهد در ناحیه روح انجام می گیرد یعنی در ساحت روح که در آن خودی ای برقرار نیست یعنی خودی ای وجود ندارد. بنابراین به هنگام تجربه انسان یا در ساحت جان یا نفس است و یا در ساحت روح یا روان. در این جا این بحث مطرح می شود که آیا آن چه در ساحت نفس یا روح انجام می گیرد آیا فقط از مقوله احساسات و عواطف است یا فقط از مقوله‌ی معرفت است یا ترکیبی از معرفت و احساسات و عواطف می باشد. این بحث به این خاطر مطرح می شود که ما تجربه های فراوانی داریم ولی این تجربه ها از جهتی با هم فرق می کنند. گاهی تجربه صرفاً از مقوله باور و عقیده است. مثل این که فرض کنید شما تا کنون معتقد نبوده اید که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. بنابراین یا جهل بسیط داشته اید نسبت به این که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. یعنی خبر نداشته اید. و یا اصلاً فکر می کرده اید که مجموع زوایای مثلث بیشتر از ۱۸۰ درجه یا کمتر از ۱۸۰ درجه است. من در کلاس برهانی ارائه کرده ام که شما نمی توانید در مقدمات آن خدشه ای وارد کنید و اثبات می کنم که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. لذا برای شما اثبات می شود که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است بنابراین شما دارای یک حالی شده اید که قبلاً نداشته اید اما این حال فقط از سنخ باور و عقیده است. یعنی باوری پیدا کرده اید که یا اصلاً قبلاً نداشته اید یا خلاف آن را داشته اید در این جا صرفاً باور یا عقیده ای پیدا کرده اید یعنی وقتی که شما با یک ساعت قبل از آمدن به کلاس مقایسه شوید تفاوت شما در این خواهد بود که اکنون دارای باوری هستید که یک ساعت قبل از آمدن به کلاس نداشته اید. لذا از جهل بسیط و یا جهل مرکب درآمده اید.

اما فرض کنید که دشمن شما از در وارد می شود. شکی نیست که یک باور برای شما منعقد می شود و آن این که «دشمن من هم اکنون وارد اتاق شده است» و یا این که «دشمن من هم اکنون در زیر یک سقف قرار دارد». اما شما هیچ گاه صرفاً به همین حالت صاف باقی بمانید بلکه فوراً یک احساس و عاطفه هم در درون شما پدید می آید که این احساس یا عاطفه مثلاً نفرت، خشم، کینه و... می باشد. پس در این جا ما با چیز دیگری یعنی احساسات و عواطف مواجه هستیم. این هم یک مرحله

است. احساسات و عواطف هم تکثر و تنوع زیادی دارند. در این جا احساسات و عواطف را به یک معنا به کار می برم حال آنکه به نظر دمِّی اینها دو چیزند. در واقع ما سه چیز داریم: احساسات، عواطف، هیجان. گاهی ما به لحاظ روانشناختی feelings داریم یعنی احساسات. گاهی affections داریم که عواطف است و گاهی هم emotions داریم که هیجانات است. در این جا این سه تا را چون یک وجه اشتراک خیلی مهم با هم دارند در یک مقوله می گنجانیم. اما انسان تجربه سومی هم دارد و آن تجربه اراده است. مثلاً وقتی که انسان تصمیم می گیرد که از اتاق خارج شود با قبل آن چه تفاوتی دارد؟ وقتی انسان برای خروج از اتاق تصمیم می گیرد چیزی در او تحقق پیدا می کند که قبلاً در او نبوده است. هر گاه انسان به زبان عادی بگوید که من تصمیمی پیدا کرده ام، به تصمیمی رسیده ام یا تصمیم گرفته ام یعنی اراده ای در او محقق شده که قبلاً در او نبوده است. این هم مرحله سوم یعنی اراده (volition) می باشد.

□ آن اراده نیست بلکه فهم ما از اراده است.

ـ نه من کاری به فهم ندارم. علم ما بعداً به همه این سه حالت تعلق می گیرد. حرف من ناظر به تصمیمی است که در ما نبوده است. فرض کنید تا الان تصمیم داشته اید که در این جا بنشینید. حالا یادتان آمده است که فرزندتان در بیمارستان است لذا تصمیم می گیرید که برخیزید و بروید. این یک اراده است که در شما محقق شده است. البته شکی نیست که اگر تصمیمی در انسان پدید بیاید حتماً علم به آن تصمیم هم دارد. اما ما در این جا فعلاً با خود تصمیم کار داریم. اتفاقاً مدرکیت این سه حالت همان موجودیت آن ها و موجودیت آن ها همان مدرَکیت شان است. یعنی اگر موجود شدند حتماً مدرَک هم هستند. تا این جا به اراده پرداختیم.

تجربه عرفانی کدام یک از این ۳ تاست؟ آیا احساسات و عواطف صرف است؟ یا باور و عقیده ای هم در آن وجود دارد؟ یا حتی اراده ای هم در آن محقق می شود. وقتی یک عارف در حال جذبه، خلسه، از خود بیخود شدن یا از خود ربوده شدن است آیا فقط دستخوش احساسات و عواطف و هیجانات خاصی است یا این که به یکی از حقایق عالم هم وقوف پیدا کرده است؟

البته نه این که حقیقتی که به آن وقوف پیدا کرده است همان هیجان خودش باشد. چراکه انسان اگر دستخوش هیجانی شود ـ مثلاً خشمگین شود ـ به هیجان خود وقوف دارد. در واقع می خواهیم ببینیم که آیا ف قط احساسات و عواطف و هیجانات است یا علاوه بر این به یک حقیقت دیگری غیر از علم به خود آن احساس و هیجان و عاطفه هم علم پیدا کرده ایم. یعنی به تعبیری دیگری تجربه عرفانی واقع نما هم هست؟ کاشف از واقع هم هست؟ یا آنکه کاشف از واقع نیست و واقع نمایی هم ندارد؟ یک مثال عرض می کنم. چه تفاوتی است بین این که مثلاً خارشی در ناحیه پیشانی احساس کنید یا دستتان تیر می کشد یا این که مثلاً یک درخت سروی را تصور می کنید. هر دو، دو تا حالت هستند که بر انسان عارض می شوند اما اگر دقت کنید متوجه می شوید تصوری که از درخت سرو دارید چیزی به نام سرو را نشان می دهد اما سوزش دست غیر از سوزش چه چیزی را نشان می دهد؟ در هنگام سوزش یا خارش دست ما فقط سوزش یا خارش را می یابیم و نه چیز دیگر. انسان همواره از راه تداعی معانی ها، تخیلات و تصورات نه فقط به خود آن تداعی، تخیل و تصور علم دارد بلکه این امور خودشان انسان را به چیز دیگری انتقال می دهند و آن چیز دیگر همانست که فلاسفه به آن معلوم بالعرض آن تخیل یا تداعی یا تصور

می گفتند. لذا تداعی یا تخیل و یا تصور معلوم بالذات است و آن چه که حاصل اینهاست معلوم بالعرض است. اما خارش دست انسان، دیگر معلوم بالعرضی را به انسان نشان نمی دهد. به تعبیر دیگر خارش، یک موجود کدر است، اما صورت خیالی یک درخت یک موجود شفاف است و ورای خودش را نشان می دهد. صورت خیالی یک درخت که در ذهن من است غیر نمون است. به غیر نمون بودن، کاشف از واقع می گویند. آیا تجربه عرفانی غیر از این که شادی یا سرور و ابتهاج عارض انسان می کند آیا موجودی را هم کشف می کند؟ که انسان عارف آن موجود را کشف نکرده است و از آن غافل است و یا این که فقط جنبه احساس و عاطفه و هیجان دارد. یعنی به تعبیر خیلی ساده آیا در تجارب عرفانی ما فقط دستخوش یک هیجان شدید یا مجموعه ای از هیجانات شدید می شویم و یا علاوه بر این به یکی از واقعیت های جهان هستی هم علم پیدا می کنیم. ممکن است کسانی بگویند غیر از این دو تا در تجربه عرفانی یک اراده هم محقق می شود یعنی اراده رفتن به سوی آن موجود یا اراده وصال آن موجود، اراده فانی شدن در آن موجود هم در انسان پدید می آید. شکی نیست که تجربه عرفانی، متحمل این که هر سه تای اینها را داشته باشد هست و البته محتمل این که دوتا از اینها یا یکی از اینها را داشته باشد هم هست. نکته مهم در این جا این است که کسانی که مدعی می شوند تجربه عرفانی جنبه noetic (معرفتی) دارد می خواهند به این نکته اشاره کنند که یک «کشف از واقع» هم در آن هست noetic یعنی معرفتی. معرفتی دانست یعنی انسان به واقعیتی هم عقیده پیدا می کند که قبلاً به آن واقعیت عقیده نداشت. به واقعیتی پی می برد که قبلاً به آن واقعیت پی نبرده بود. قبل از ادامه بحث از همین جا می توانیم بفهمیم که اگر تجربه های عرفانی را با هم میقایسه کنیم یک وجه مقایسه می تواند این باشد که کدام یک از تجربه های عرفانی موصل به واقع هستند و کدام موصل به واقع نیستند. کدام کشف از واقعند و کدام کاشف از واقع نیستند. لذا می توان در تجربه عرفانی این مقایسه را کرد اما آیا می توان در عمل عرفانی هم این مقایسه را کرد؟ مثلاً آیا می توان پرسید که آیا چلّه نشینی موصل به واقع است؟ چله نشینی که از سنخ علم نیست تا بتوان این سؤال را مطرح کرد که بپرسیم آیا این علم ما را به معلوم رساند. یا دستخوش جهل مرکب کرد؟ بنابراین بسته به این که چه متافیزیکی برای تجربه عرفانی قائل باشیم وضعیت فرق می کند.

مثلاً اگر شما در تجربه عرفانی قائل به این امر باشید که اصلاً عنصر معرفت وجود ندارد آن گاه از چه حیث دیگری می توانید تجربه های عرفانی را با هم مقایسه کنید؟ مثلاً از حیث این که آیا احساسات و هیجانات و عواطف مثبت در انسان پدید می آورند یا منفی. چراکه در این جا دیگر سنخ معرفتی مطرح نیست لذا نمی توان سؤال موصل به واقع بود را مطرح کرد. یعنی جهت مقایسه متفاوت می شود. فرض کنید فهمیدیم که در تجربه عرفانی اراده ای هم وجود دارد. آن گاه می توان گفت که در برخی از تجارب عرفانی اراده افنای خود هست و در برخی اراده تقویت خود. یعنی از لحاظ این که متعلق اراده صاحب تجربه چیست تجارب متفاوت می شوند. یعنی آیا می خواهد خودش را از آن چیزی هم که هست کمتر و کمتر کند و به سمت صغر ببرد یا این که می خواهد رو به سوی بزرگتر شدن ببرد. یعنی از این لحاظ مقایسه کرد که اراده چه چیزی در او هست؟ لذا این گریز را زدم برای این که بگویم بسته به این که چه آنتولوژی ای برای تجربه عرفانی قائل باشید، مقایسه تجارب عرفانی با هم متفاوت می شود. یک مثال می زنم. وقتی که عارفان ما می گفتند که برخی از تجارب عرفانی، القائات شیطانی

است و برخی از تجارب الهامات رحمانی مشخص می شود که نوعی جنبه noetic قائل بوده اند. یعنی می توان تجارب عرفانی را از این لحاظ مقایسه کرد که آیا این تجارب ما را به واقع می رسانند یا این که از واقع دور می کنند. وگرنه اگر عرفا معتقد بودند که در تجارب عرفانی ما نمی توانیم به هیچ واقعیتی علی الاصول راه پیدا کنیم، آن گاه مقایسه تجارب عرفانی از لحاظ این که آیا ما را به واقع نزدیک کرده اند یا دور کرده اند بلا مورد و بلا موضوع می شد. از آن جایی که در باب تجربه عرفانی هر سه تای اینها گفته شده است، لذا وجوه مقایسه تجارب عرفانی به هر سه تا ربط پیدا می کند.

□ متعلق تجربه عرفانی چیز واحدی می شود؟

ـ نه متعلق آن خیلی متکثر است مثلاً کسانی گفته اند که در تجربه عرفانی انسان احساس یگانگی با موجودات می کند. برخی گفته اند احساس یگانگی موجودات را می کند و کسانی هم گفته اند احساس موجود یگانه ای را می کند. اینها سه دیدگاه است و با هم بسیار تفاوت دارد گاهی در تجربه عرفانی انسان احساس می کند که کل جهان هستی را یک موجود پر کرده است یعنی احساس موجود یگانه ای را می کند. یعنی سایر انسانها موجودات را متکثر می بینند اما یک عارف احساس موجود یگانه ای را می کند و می گوید کل هستی یک وجود است. ممکن است عارف دیگری احساس موجودِ یگانه نکند بلکه احساس یگانگی موجودات را بکند. یعنی قبلاً آقای x را غیر از y و y را غیر از z می دیده است اما حال x و y و z را به صورت یک موجود می بیند. یعنی یک موجود جهان را پر نکرده است. تکثر را می فهمد اما غیریتی را که قبلاً بین آن ها قائل بوده است دیگر نمی بیند. درست مثل این است که یک بچه فکر می کند که یخ غیر از آب است و آب و یخ غیر از بخار آب است. در حالی که یک شیمیدان می داند که این سه تا در واقع یک چیز هستند. یخ همان آب است و آب همان بخار آب است و هر سه همان H_2O است. یعنی گویا در حین این که توجه به تکثر ظاهری آن ها دارد پشت آن یک وحدت باطنی می بیند. دیدگاه سوم احساس یگانگی با موجودات است یعنی خودش را با موجودات یگانه می بیند.

بنابراین متافیزیک عرفان به این دلیل دارای اهمیت است که جهت مقایسه میان عرفانها مهم است. اگر ما در تجربه عرفانی اصلاً به جنبه noetic توجه نداشته باشیم نمی توانیم تجارب عرفانی را از جهت موصل به واقع بودن یا نبودن مقایسه کنیم. زیرا دیگر بحث «واقع» در میان نخواهد بود و فقط احساس، عاطفه، هیجان یا اراده خواهد بود. تا این جا بحث در باب تجربه بود.

□ قبل از این که به بحث عمل یا سلوک بپردازید در بخش تجربه کسی تجربه را در مرتبه ذهن وارد نکرده است؟

ـ در فلسفه عرفان یک دسته از فیلسوفان عرفان که امروزه نماینده مهم آن ها استیون کتز است، یعنی ساختار گرایان معتقدند که در خود تجربه عرفانی محال است که شخص عارف تحت تأثیر دانسته های حصولی قبلی اش نباشد. برخلاف ذات گراها که مدعی اند در خود تجربه عرفانی معلومات و حصولات قبلی انسان هیچ تأثیری ندارد. هرچند در تفسیر تجربه، معلومات انسان دخیل است. نماینده دیدگاه دوم هم رابرت کی. سی. فورمن است فورمن هم فیلسوف عرفان است و هم خودش می گوید که عارف است یعنی صاحب کشف و شهودات عرفانی است. فورمن معتقد است که در حاق تجربه عرفانی معلومات

حصولی، عقاید، دانسته ها، پیش پنداشت ها، انتظارات و داوری های قبلی هیچ تأثیری ندارد.

◻ به عنوان علل مُعدّه یا به عنوان علل ذاتی آن قضیه؟

ـ نه! علل معدّه که اصلاً محل بحث نیست. در این که آیا در آن چه که من می یابم چیزی مفهومی می یابم یا چیزی ورای مفهوم می یابم؟ اگر پیش پنداشت ها، دانسته ها و... مؤثر باشد یعنی انسان هنوز هم قدری در ساحت ذهن است. چراکه ذهن جایگاه علم حصولی است اما اگر ذاتگرا باشید دیگر در جایگاه علم حصولی نیستید. زیرا اگر بخواهید در مرتبه ذهن باشید باید با مفهوم سروکار داشته باشید. حال آنکه در آن جا دیگر اصلاً مفهومی وجود ندارد. بنابراین دیدگاه سا ختارگرایانه هم کاملاً وجود دارد و ممکن است ما در ساحت ذهن باشیم. اما بیشتر دیدگاهها از لحاظ قوت دیدگاههایی است که ذات گرا هستند. دیدگاههای ذات گرا با وصفی که خود عارفان به دست می دهند سازگارتر است تا تصویری که ساختارگرایان ارائه می کنند. تصویر ساختارگرایان از وصفی که خود عارفان ـ یعنی کسانی که دارای تجربه عرفانی بوده اند ـ ارائه داده اند دورتر است. بعداً به این بحث می پردازم.

نظیر این بحث را در باب عمل هم داریم.

◻ آیا ممکن است ساختارگراها و ذاتگراها در ترتیب چینش تجربه، عمل و آ موزه باز با هم فرق داشته باشند یعنی ساختارگراها این نظام را از پایین به بالا طرح کنند؟

ـ ساختارگرا می تواند هم از پایین به بالا بچیند و هم از بالا به پایین. ذات گرا هم همین طور. لذا اتخاذ موضع در مسئله ساختارگرایی و ذات گرایی لزوماً تأثیری در این که ترتیب از پایین به بالا یا از بالا به پایین باشد ندارد. یعنی لا اقتضاء است.

یک نکته ای را هم در این جا عرض کنم و آن این که ما گفتیم که انسان سه ساحت دارد. عقیده، عاطفه و اراده. یکی از مباحثی که فیلسوفان ذهن امروزه دارند این است که آیا عاطفه ای بدون عقیده امکان پذیر هست یا نه؟ و آیا اراده ای بدون عاطفه و عقیده امکان پذیر هست یا نه؟ من به این بحث نپرداختم. اجمالاً عرض کردم که انسان سه ساحت دارد. اما این که اگر ساحت دوم یعنی عاطفه بخواهد پدید بیاید مقدم بر آن باید به لحاظ ربتی باید عقیده ای هم پیدا کرده باشیم و اگر ساحت سوم یعنی اراده بخواهد پدید بیاید مقدم بر آن باید در ساحت عقیده و عاطفه هم حالت خاصی پیدا کرده باشیم بحث دیگری است. بیشتر فیلسوفان نفس قائلند که این سه موردی که عرض کردم (عقیده، احساس، اراده) به ترتیب مؤخر از قبلی های خودشان هستند. یعنی اگر کسی وارد اتاق شود و شما این عقیده را پیدا کنید که دشمن شماست مثلاً حسن وارد شود و شما نسبت به او مثلاً عاطفه منفی خشم پیدا کنید، آن گاه متوجه شوید که حسین وارد شده است، چون شما با حسین دشمنی نداشته اید عاطفه تان تغییر می کند. بنابراین عاطفه تحت تأثیر عقیده انسان است. اراده هم تحت تأثیر عاطفه و عقیده انسان است. اما با این همه، این حرف به این معنا نیست که این سه تا قابل ارجاع و تحویل به یک دیگر هستند. عقیده، عاطفه و اراده هر کدام یک چیزند ولی در عین حال هر کدام از اینها یک نحوه معلولیتی ـ ولو معلولیت ناقصه، زیرا قبلی آن ها علیت ناقصه نسبت به آن ها دارد ـ نسبت به قبلی دارند. به ساحت عمل می پردازیم. شکی نیست که عمل هم شامل اعمال جوانحی

می شود و هم شامل اعمال جوارحی. اما در باب این که عمل جوانحی انسان چه می تواند باشد پیچیدگی های زیادی وجود دارد. از یک لحاظ به نظر می آید که تنها عمل جوانحی اراده است. آیا انسان می تواند عمل جوانحی ای غیر از اراده انجام دهد. انسان فقط می تواند تصمیم بگیرد به این که متواضع باشد یا مثلاً یک راز را با کسی در میان نگذارد. تصمیم بگیرد که یک کتاب را بخواند. تصمیم بگیرد که امشب نخوابد، تصمیم بگیرد که نمازش را اول وقت به جا بیاورد. آیا عمل جوانحی دیگری هم وجود دارد یا نه؟ فیلسوفان ذهن امروز اکثراً بر این اعتقادند که عمل جوانحی دیگری غیر از اراده وجود ندارد. لذا اگر چنین باشد اعمال جوانحی در سومین ساحت نفس یعنی اراده می گنجند. اگر بخواهیم قولی غیر از این قول داشته باشیم آنگاه باید به این توجه کنیم که آیا مثلاً اراده و نیت یک چیز هستند؟ آیا اراده و نیت و قصد یک چیز هستند؟ تفاوت این سه تا با انگیزه چیست؟ تفاوت این ۴ تا با انگیزش در چیست؟ انگیزه و انگیزش در روانشناسی با هم تفاوت دارد. motive یعنی انگیزه و motivation یعنی انگیزش. همه اینها با شوق چه تفاوتی دارند؟ با میل چه تفاوتی دارند؟ لذا اگر اعمال جوانحی فقط اراده باشد آن گاه باید اراده با هدف و... هم یک چیز باشد. اما به نظر می آید که اکثر فیلسوفان ذهن مدعی اند که تنها عمل جوانحی ما اراده است. اگر چنین باشد غیر از اراده سایر اعمال جوارحی خواهد بود. یعنی اعمالی که با بدن انجام می گیرد. یعنی سایر اعمال به ساحت بدن برمی گردند. در عمل از آن رو که عمل است کاشفیت از واقع اصلاً وجود ندارد. به گفته قدمای ما، از مقوله عدم و ملکه اند. یعنی نمی شود به عمل شأن موصلیت یا عدم موصلیت را نسبت داد. لذا قدما می گفتند به دیوار نه می توان کور بودن را نسبت داد و نه بینا بودن را زیرا دیوار شاعن کوری و بینایی ندارد. کوری و بینایی شأن انسان است. اعمال شأنیت اتّصاف ندارند. بنابراین اگر مراد ما از عرفان، عمل عرفانی یا سلوک عرفانی باشد، آن گاه باید عرفان را از جهات دیگری با هم مقایسه کرد. مثلاً آیا در عرفان های مختلفی که مورد مقایسه قرار می گیرند اهدافی که برای عمل تصویر می شود اهدافی است که انسانها دوست دارند به آن اهداف برسند یا نه؟ این یک وجه مقایسه است. یعنی آیا واقعاً انسانها دوست دارند که به نیروانا بپیوندند؟ چرا که اگر بخواهیم انسان را به کاری وادار کنیم، باید هدف از آن کار برای شخص جذابیت داشته باشد. آیا واقعاً انسانها دوست دارند که به نیروانا بپیوندند یا فناء فی الله شوند؟ این یک وجه مقایسه است. در این جا دیگر بحث کاشفیت از واقع مطرح نیست. بحث دیگری هم می توان کرد و آن این که آیا در عرفان های مختلف اعمالی که توصیه می شود ما را به اهدافی که تصویر می کنند می رسانند. ممکن است ما اهداف را قبول داشته باشیم ولی این مهم است که آیا اعمال ما را به اهداف می رسانند یا خیر؟ این هم یک وجه مقایسه است. من زیاد به رفقا در جمع ها ـ از باب واعظ غیر متعظ ـ توصیه می کردم که تا می شود سکوت داشته باشید، کم حرف باشید، به قدر ضرورت و به وقت ضرورت سخن بگویید و تا می توانید کم حرف بزنید. یکی از رفقا که این حرف را جدی گرفته بود مدتها بعد به من گفت که من این کار را کردم ولی حالت های مزخرفی بر من عارض شده است. احساس خرفتی مطلق می کنم و احساس می کنم که دیگر هوش در وجود من نیست. ممکن است کسی بگوید که یا هدف تو به درد نمی خورده است و یا اگر هدف هم خوب بوده است انسان از راه خاموشی به آن هدف نمی رسد.

عمل هم جهات مقایسه ای دارد. البته من هنوز جهات مقایسه را نشمرده ام و بعداً خواهم گفت که هر کدام چه جهات

مقایسه ای را ایجاد می کند. فعلاً فقط مثال های آن را می زنم.

در نظام یا آ موزه شکی نیست که اولین جهت مقایسه در آن ها، صدق آنهاست. یعنی این که چقدر موصل به واقع هستند و چقدر موصل به واقع نیستند. نظام های عرفانی چقدر صادق هستند و چقدر کاذب؟ فرض می کنیم از این امر مأیوس باشیم که بتوانیم صدق نظام ها را کشف کنیم. لااقل به این امر می پردازیم که این نظام ها چقدر موجه و چقدر ناموجه هستند. فرض می کنیم که از تعیین موجهیت و عدم موجهیت هم مأیوس شدیم، لااقل به این امر می پردازیم که چقدر معقول و چقدر نامعقول هستند؟ اگر از این هم مأیوس شدیم لااقل به این بپردازیم که خرد ستیز نباشند. اینها ادعاهای معرفت شناختی است که به ترتیب پایین می آید. البته اگر در پوست قدمای خودمان برویم می گویند ما به چیزی کمتر از اثبات صدق و اثبات کذب راضی نیستیم. هر گزاره ای که هر کسی مدعی شود ما یا صدق آن و یا کذب آن را اثبات می کنیم. لذا به برهان یا proof می پردازند و برهان حتماً اثبات می کند یک گزاره صادق است و نمی تواند کاذب باشد و گزاره دیگر حتماً کاذب است و نمی تواند صادق باشد. امروزه دیگر کسی از این حرف ها نمی زند مگر این که بخواهد کسی را بخنداند و خوشحال کند یا ادخال سرور در قلب مؤمن بکند. وگرنه امروزه دیگر کسی از این حرف ها نمی زند.

بنابراین یک پله پایین تر آمدیم و گفتیم اگر صدق و کذب نمی شود به موجهیت و عدم موجهیت می پردازیم. اگر نمی شود اثبات کرد که این قضیه صادق است و لا غیر یا این قضیه کاذب است و لا غیر اما می توان گفت که این قضیه موجه است ولی فلان قضیه ناموجه است یعنی Justification غیر از اثبات صدق است. توجیه معرفت شناختی غیر از اثبات صدق است و چیز دیگری است. ممکن است کسی باز هم یک پله پایین تر بیاید و بحث معقولیت را پیش بکشد مثلاً بگوید که معقول است به فلان امر قائل باشیم یعنی اگر کسی به فلان امر قائل باشد حرف نامعقولی نزده است. به تعبیری آن سخن فراتر از شک معقول است یعنی آن سخن شک معقول برنمی تابد و از شک معقول فراتر رفته است لذا می توانیم به آن التزام بورزیم. از این مرتبه پایین تر هم می گویند که لااقل قوانین منطق را در آن نقض نکرده باشند یعنی خرد ستیز نباشد. یعنی نباید در نظام عرفانی آموزه ای باشد که اصلاً نظام عرفانی را نقض کرده باشد.

اما در آموزه ها مسئله صدق تنها مسئله نیست گرچه مهمترین مسئله صدق یا کذب، موجهیت یا عدم موجهیت، معقولیت یا عدم معقولیت و خرد ستیزی یا عدم خرد ستیزی است.

◻ در آموزه های عرفانی به دلیل ویژگی توصیف ناپذیری تجربه عرفانی به استعاره و... روی می آوریم؟

ـ بله همه این مطالب را عرض خواهم کرد. همه این مطالب را یادداشت کرده ام. مثلاً یادداشت کرده ام که در باب بیان استعاری، تمثیلی، شطحی و صور خیال شعری باید چهار بحث را دنبال کنم. با توجه به اسکلتی که در ذهن دارم به آن ها خواهم پرداخت.

تا این جا آن چه را که می خواستم عرض کنم این بود که اگر عرفانها بخواهند مقایسه شوند با توجه به این که کدام یک از سه مورد تجربه، عمل یا آموزه م ورد مقایسه قرار می گیرد، جهات مقایسه هم متفاوت می شود. آن چه بر عهده ما می ماند دو بحث خیلی مهم است. یکی از این که به این بحث بپردازیم که جهات مقایسه تجربه ها چندتاست؟ تجربه عرفانی را از چه

جنبه هایی می توان مقایسه کرد؟ عمل یا سلوک عرفانی را از چه جنبه هایی می شود مقایسه کرد؟ نظام یا آموزه را از چه جنبه هایی می شود مقایسه کرد؟ پس از این که این مقایسه های سه گانه انجام گرفت باید سراغ آن احتمالِ اولِ جلسه هم برویم و آن این که اگر تجارب عرفانی، عمل یا سلوک ها و آموزه ها یا نظام ها را از جهات عدیده ای که خواهیم گفت بررسی کردیم، باید به این بحث بپردازیم که آیا تجربه های عرفانی برآمده از عمل یا سلوک عرفانی پیشنهادی شما هستند یا نه؟ آیا عمل یا سلوک عرفانی شما مبتنی بر یک نظام یا آموزه عرفانی صادقی است یا آنکه می خواهید بین اینها گسیل بدهید و بین آن ها سقف ایجاد کنید. این بحث اول است. بحث دوم این است که بر فرض آنکه جهات مقایسه روشن شد با چه روشنی می توان مقایسه کرد؟ فرض کنید فهمیدیم که مثلاً می توان آموزه های عرفانی را از لحاظ صدق و کذب با هم مقایسه کرد اما روش مقایسه چگونه است؟ روش (method) مقایسه غیر از وجه مقایسه است. مثلاً ممکن است بگوییم نمی خواهیم دو معلم را از لحاظ کچل بودن و کچل نبودن مقایسه کنیم بلکه می خواهیم از لحاظ با سوادی و بی سوادی مقایسه کنیم. اما چگونه می توان دو معلم را از لحاظ سواد مقایسه کرد؟ چه روشی برای مقایسه سواد دو معلم با یک دیگر داریم؟ به محض آنکه وجه مقایسه روشن شود لزوماً روش مقایسه روشن نمی شود. به تعبیر دیگری معلوم شدن وجه مقایسه شرط لازم تعیین روشن مقایسه هست اما شرط کافی نیست. ممکن است بعضی از جهات مقایسه مطلوب باشند اما ممکن نباشند یعنی روش آن در اختیار ما نیست. گویی برای این که روش بخواهد در اختیار ما باشد باید بتوان عرفان را با «جز عرفان» سنجید. آیا می شود عرفان را با فلسفه سنجید؟ یعنی آیا می توان با ابزار فلسفه به سراغ مقایسه عرفانها برویم؟ آیا می توان عرفان را با دین سنجید؟ یعنی با ابزار دین به مقایسه عرفانها برویم؟

ـ مثالی برای شما می زنم. عرفای کاتولیک مسیحی در قرون وسطی تا زمان ترزای آویلایی و تا زمان خوان دولا کروث معتقد بودند که برخی از تجارب عرفانی موصل به واقع نیست بلکه اتفاقاً انسان را از واقع دور می کند. بنابراین همیشه وقتی که در دیر یا صومعه ای تجربه ای عرفانی برایشان پیش می آمد نیاز داشتند که بدانند این تجربه عرفانی القای شیطان است یا القای رحمان. برای این کار چه روشی وجود داشت. یکی از روشهایی که به کار می بردند این بود که تجارب را به متون مقدس عرضه کنند. من نمی خواهم از صدق یا کذب این روشن سخن بگویم فقط می خواهم بگویم که در این جا متن مقدس روشن مقایسه را به دست ما می دهد. یعنی مثلاً اگر متون مقدس گفتند که شیطان کریه المنظر است و شما در یک کشف و شهود شیطان را جمیل دیدید، حاکی از آن است که کشف و شهود شما یک کشف و شهود موصل به واقع نیست چرا که مطابق با آموزه های متون مقدس نیست. یکی از این کاندیداها به عنوان ابزار سنجش دین است. یک کاندیدای دیگر که برخی مدعی شده اند و به نظر من سخن دوری است علم تجربی است. یعنی گفته اند که علم تجربی هم می تواند برخی جاها معیار مقایسه عرفانها واقع شود. کاندیدای چهارم فهم عرضی است برخی مدعی شده اند که فهم عرفی هم یک ترازوست که می توان با آن عرفهانها را سنجید. اخلاق را هم کاندیدای پنجم دانسته اند که اتفاقاً در نوشته های عرفای ما زیاد است. مثلاً می گویند اگر کشف و شهودی به تو عجب داد بدان که آن کشف و شهود موصل به واقع نیست. کشف و شهود رحمانی انسان را نرمدل،

فروتن می کند. یعنی اخلاق می تواند در این سنجه به کار بیاید. ما می خواهیم به این بحث بپردازیم که کدام یک از این پنج تا (فلسفه، دین، علم تجربی، فهم عرضی، اخلاق) می توانند روش مقایسه باشند و اگر روش مقایسه باشند کدام یک می توانند در قسمت اول یعنی تجربه عرفانی به کار بیایند و کدام یک می توانند در قسمت دوم (سلوک یا عمل) و در قسمت سوم (نظام یا آموزه) به کار بیایند. پس ماحصل آن چه که برای ما ماند دو چیز است یکی این که در هر سه قسمت مذکور وجوه مقایسه چیست؟ و همچنین روش های مقایسه کدام است؟ کدام یک تک روشی است؟ کدام دو روشی است؟ کدام سه روشی است و قس علی هذا.

بحث آخری که می خواهم در این جا طرح کنم و به نظر من بسیار پیچیده است اما کمتر در عرفان مقایسه ای به آن پرداخته شده است این است که در مقایسه چه با تجربه عرفانی سر و کار داشته باشیم و چه با عمل یا سلوک و یا نظام یا آموزه هر سه را از راه آثار مکتوب با هم مقایسه می کنیم. یعنی مثلاً اگر بخواهیم ببینیم عمل یا سلوک عارفان یهودی چه تفاوتی با عمل یا سلوک عارفان هندو دارد به کتاب هایی که عارفان یهود و عارفان هند و در باب عمل یا سلوک نوشته اند رجوع می کنیم. بنابراین ما با متن سروکار داریم. اکثریت قریب به اتفاق مطالعات مقایسه ای در زمینه عرفان از راه رجوع به متون انجام می شود. در این جا یک سؤال وجود دارد و آن این که روش فهم مقصود در متونی که عارفان می نویسند چه باید باشد؟ آیا متون عارفان را می توان همانند متون عالمان تجربی فهمید. کتبی که در عرفان نظری، عرفان عملی و گزارش تجارب عرفانی نوشته می شود توسط عارفان نوشته می شود. قسمت اول که در واقع گزارش هایی است از کشف و شهود عارفان، قسمت دوم در واقع توصیه هایی است که عارفان به شاگردانشان می کنند. آیا نثر عرفان هر منوتیک خاص خودش را ندارد؟ چگونه می توان نثر عارفان را فهمید؟ هرمنونتیک نثر علوم تجربی، هرمنوتیک نثر علوم ریاضی و منطقی، هرمنوتیک نثر فلسفه هم مشخص است اما دو پدیده وجود دارند که هرمنوتیک نثر آن دو پدیده اهمیت زیادی دارد. یکی متون ادبی ـ هنری و دیگری متون عرفانی. انشاء الله اگر فرصت شد به عنوان تکمله بحث به این مطلب خواهم پرداخت. به این خاطر لفظ تکمله را به کار بردم که این بحث یک فاز عقب تر از خود بحث اصلی است. یعنی بحث از این است که ما چیزهایی را از متون بیرون می کشم و با هم مقایسه می کنیم. آیا آن چه که از متون بیرون کشیده شده و به عارفان نسبت داده شده است مطابق با واقع است؟ در واقع آیا خود نسبت ها مطابق با واقع است یا نه؟ مثال می زنم. حافظ در یکی از غزلیات عرفانی می گوید:

زان پیش تر که عالم فانی شود خراب *** ما را ز جام باده هستی خراب کن

البته برخی باده مستی خوانده اند اما باده هستی صحیح است. این بیت یعنی چه؟ ما می خواهیم معنای این بیت را به حافظ نسبت بدهیم. چگونه می توان معنای این بیت را فهمید؟ مگر قرار است عالم فانی خراب بشود؟ از آن گذشته عالمی که فانی است چگونه خراب می شود؟ باده هستی چیست؟ چگونه باده هستی انسان را خراب می کند؟ لذا تغییر این بیت و درک مراد حافظ هرمنوتیک دشواری دارد. این بیت را با بیت دیگری از حافظ مقایسه می کنیم که کمی آسانتر است. همین مضمون را به نحو دیگری هم در جای دیگری بیان می کند:

یا رب از ابر هدایت برسان بارانی *** پیش تر زانکه چو گردی ز میان برخیزم

یعنی قبل از این که مثل یک گرد از میان برخیزم و همه چیزم را از دست بدهم یک بارانی بفرست که من نابود نشوم. اگر باران نیاید من یک گرد هم هستم و سریع نابود می شوم.

مضمون این دو بیت به هم شبیه است اما فهم دومی آسانتر از اولی است. چگونه می توان مضمون بیت را به حافظ نسبت داد؟ اینجاست که یکی از مباحثی که امروزه کمتر در عرفان تطبیقی به آن پرداخته شده است مشخص می گردد و من این بحث را در کتابهای رسمی و متعارف عرفان شناسی تطبیقی نمی بینم. این مربوط به بحث هرمنوتیک است و یکی از مواضعی است که عرفان تطبیقی با علوم زبانی و مهمترین آن یعنی علم هرمنوتیک مصداق پیدا می کند. لذا اگر بخواهیم حرف دو عارف را با هم مقایسه کنیم ابتدا باید بفهمیم که مقصود آن ها را درست فهمیده ایم و سپس بررسی کنیم که کدام یک از آن دو قابل دفاع است. چگونه می توانیم مقصود عرفا را بفهمیم؟ این بحثی است که اگر توانستم به آن خواهیم پرداخت.

◻ یعنی همان بحث زبان عرفان

ـ بله

جلسه دوم

در جلسه گذشته سخن به این جا رسید که عرفان سه معنا دارد یا اینکه عرفان دارای سه بخش است. به عبارت دیگر یا واژه عرفان دارای سه معناست و یا پدیده عرفان دارای سه بخش است. البته این دو تا با هم تفاوت اندکی دارند، اما در این نکته که گاهی مراد ما، تجربه عرفانی، گاهی سیر و سلوک عرفانی و گاهی باور عرفانی است فرقی نمی کنند. ولی به هر حال فرق می کند که انسان بگوید واژه عرفان به سه معنا اطلاق می شود (تجربه عرفانی، عرفان عملی، عرفان نظری) با این که بگوید عرفان پدیده ای است دارای سه بخش (عرفان نظری، عرفان عملی و تجربه عرفانی).

اما به هر حال در بحث ما که به دنبال مقایسه هستیم و می خواهیم به عرفان مقایسه ای بپردازیم از این جهت تفاوتی نمی کند. این سه بخش وجود دارد و برای پرداختن به عرفان مقایسه ای باید ببینیم که کدام یک از این سه تا را می خواهیم با اقسام و نظایرش مقایسه کنیم. آیا می خواهیم تجربه عرفانی را مقایسه کنیم؟ یا عرفان عملی را؟ و یا عرفان نظری را؟

به ترتیبی که در جلسه قبل عرض کردم ابتدا به تجربه عرفانی می پردازیم. درباره تجربه عرفانی های متفاوتی که در جهان وجود دارد، چگونه مقایسه هایی می شود انجام داد؟ به نظر می آید تجربه های عرفانی ای را که در جهان وجود دارد می شود از چندین لحاظ با هم مقایسه کرد که من به این مقایسه ها یکی یکی می پردازم. به ازای هر یک وجه مقایسه، عرفان مقایسه ای یک line جدید پیدا می کند.

اولین چیز و تا حدی مشکل ترین چیز در این جا این است که متعلق تجارب عرفانی چیست؟ یعنی در تجربه عرفانی چه چیزی تجربه می شود؟ در تجربه ای که برای عارف دست می دهد عارف چه چیزی را تجربه می کند؟ این امر به این لحاظ خیلی اهمیت دارد که تجربه عرفانی به لسان فلاسفه دارای حیث التفاتی است. همان طور که ترس حیث التفاتی دارد، یعنی ترس همواره ترس از چیزی یا ترس از کسی است. همان طور که آگاهی همواره آگاهی به کسی یا آگاهی به چیزی و یا آگاهی به پدیده ای است. به همین ترتیب که همه احساسات و عواطف، باورها، نیازها و خواسته های ما حیث التفاتی دارند و اصلاً به تعبیر کسانی مثل ماینوینگ و هوسرل اصلاً میز امور انسانی از امور غیر انسانی در همین است که در امور انسانی نمی توانیم حیث التفاتی نداشته باشیم. همواره حیث التفاتی داریم. یعنی ماهیِ دریا، ماهی کسی یا ماهی چیزی نیست. ماهی دریاست. سنگ، سنگ به چیزی، سنگ از چیزی یا سنگ برای چیزی نیست. ماهی و سنگ حیث التفاتی ندارند، چون امور انسانی نیستند. اما هر امر انسانی حیث التفاتی دارد. یعنی ترس، ترس از چیزی است. عشق، عشق به کسی است. نفرت، نفرت از کسی است و این ها به این معناست که هیچ امر انسانی ای نیست مگر آنکه متعلق داشته باشد و معطوف به غیر باشد. معمولاً به این امر حیث التفاتی می گویند، یعنی همه امور انسانی حیث التفاتی دارند. حیث التفاتی داشتن، یعنی این که هیچ امر انسانی ای نیست مگر آنکه معطوف به چیزی است. حیث التفاتی را گاهی معطوف بودگی می نامند یعنی directedness. هر امر انسانی ای

معطوف به موجودی است. گاهی هم می گویند ناظر به چیزی بودن یعنی aboutness. هر امر انسانی aboutness است. یعنی ناظر به چیزی است و راجعیت به چیزی د ارد. ناظریت به چیزی دارد. یکی از ابداعات کسانی مثل ماینوینگ، هوسرل و برنتانو ـ فیلسوفان طراز اول پدیدارشناسی ـ همین است که اصلاً میز مایز عالم انسان از عالم غیر انسانی همین حیث التفاتی است، یعنی همان حیث معطوف بودگی، یا ناظریت و یا راجعیت انسان. تجربه عرفانی هم یکی از امور انسانی است. بنابراین حیث التفاتی دارد. همیشه تجربه عرفانی، تجربه شخص عارف از امری یا پدیده ای و یا از چیزی است. نمی توان گفت من تجربه می کنم. آن گاه بپرسند چه چیزی را؟ و من پاسخ دهم که چه چیزی ندارد، تجربه دارای متعلق نیست. مثل کسی که می گفت «من عاشقم»، پرسیدند: عاشق چه کسی هستی؟ گفت: هنوز نفهمیده ام که معشوق ام کیست.

تجربه عرفانی، تجربه چه چیزی است؟ این یک وجه مقایسه بین تجارب عرفانی است که تجارب عرفانی را می توان از لحاظ متعلق ـ و نه واجد یا صاحب آن ـ مقایسه کرد. در این باب به طور کلی، سه قول کلی وجود دارد. برخی تجارب عرفانی تجربه یگانگی چیزهاست. بعضی تجارب عرفانی، تجربه چیز یگانه است و بعضی تجارب عرفانی هم، تجربه پیوستگی به چیزهاست. به طور کلی ـ تا آنجایی که من استقرا کرده ام ـ می شود گفت که ما سه نوع تجربه عرفانی داریم. در یک تجربه عرفانی شما یگانگی چیزها را تجربه می کنید. یعنی تجربه می کنید که علی رغم فهم عرفی و منظر عادی ما، که منظر کثرت بینی است، ورای این کثرات، وحدت می بینید. احساس می کنید که همه چیزها یگانه اند. علی رغم کثرات ظاهری ای که دارند وحدتی در پس و پشت آنهاست. گاهی کسی می گوید من چیز یگانه ای را تجربه کردم. این چیز یگانه را می توان امر مطلق، خدا، جان جهان و... نامید. یعنی چیز یگانه ای که یگانگی فقط برازنده اوست و به تمام معنی یگانه است و هیچ گونه کثرتی در آن راه ندارد. گاهی هم پیوستگی خود را با چیزها تجربه می کند. مثلاً تا الان احساس می کرده است که غیر از دیوار، سنگ و... است، اما حالا احساس می کند که گویی هم دیوار است و هم سنگ.

تجارب عرفانی را از این لحاظ می توان با هم مقایسه کرد که متعلق آن ها کدام یک از این سه تا است. البته در باب این که این سه تا چه تفاوت هایی با هم دارند در قسمت دیگری از عرایضم وارد بحث از آن خواهیم شد. از آن چه تا این جا گفته شد گویا می خواسته ام اجمالاً نتیجه ای هم بگیرم و آن این که به هر تجربه غیر عادی، تجربه عرفانی گفته نمی شود. البته کسانی فکر می کنند که هر تجربه extra ordinary یا فوق عادت، تجربه عرفانی است. اگر کسی حضرت مریم یا حضرت زهرا را تجربه کند، مسلماً یک تجربه غیر عادی است. زیرا انسانها در حالت عادی که حضرت زهرا یا حضرت مریم را نمی بینند. اما به این تجربه غیر عادی، تجربه عرفانی گفته نمی شود. در باب این نکته وقت شما را نمی گیرم، چون به زودی مقاله مفصلی که راجع به تجارب غیر عادی نگاشته ام منتشر می شود. در آن مقاله گفته ام که ما هشت قسم تجربه غیر عادی د اریم که یک قسم آن تجربه عرفانی است. لذا این بحث را در آن مقاله خواهید دید.

بنابراین وقتی کسی می گوید که تجارب عرفانی، یا تجربه یگانگی چیزها هستند، یا تجربه چیز یگانه هستند و یا تجربه پیوستگیِ خود به چیزها، خود این نکته مشعر به آن است که گویا اگر چیزی غیر از این سه تا بود را تجربه عرفانی تلقی

نمی کنیم، گرچه تجربه غیر عادی تلقی می کنیم. در واقع ما یکی از انواع هشت گانه تجارب غیر عادی و فوق متعارف را تجربه عرفانی تلقی می کنیم. مثلاً این که بگویم من خدمت امام زمان رسیدم، هر چند یک تجربه غیر عادی است، اما تجربه عرفانی نیست. نمی خواهم بگویم این مورد تجربه نیست یا اصالت ندارد یا کاشفیت از واقع ندارد و واقع نما نیست. چرا که بحث ما در این جا اصلاً بحث معرفت شناختی راجع به تجربه عرفانی نیست. بحث بر سر این است که این تجربه، یک تجربه غیر عادی است و تجربه عرفانی نیست. زیرا تجربه عرفانی یک اصطلاح خاصی در میان کسانی که در فلسفه عرفان کار می کنند، دارد.

پس یک وجه مقایسه در باب تجارب عرفانی، متعلق این تجارب است و متعلق هم یعنی آن چیزی که ما خودمان را با آن چیز مواجهه می یابیم.

□ متعلق در تجربه عرفانیِ شخص تجربه کننده، در حین عمل تجربه، آیا مفهوم دارد؟ اگر مسئله وحدت باشد، دیگر اصلاً متعلق تجربه چیزی نیست. یعنی در مقام بحث و هشیاری ممکن است از متعلق تجربه بحث شود اما در حین تجربه...؟

ـ وقتی می گوییم «چیزی»، نمی خواهیم بگوییم ماهیتی. یعنی نمی خواهیم اسم ماهیتی را ببریم. اگر می خواستیم به جای تعبیر چیز، اسم یک ماهیتی را ببریم، آن گاه حق با شما بود. به تعبیر دیگری باید فرق گذاشت میان این که ما یک چیزی یعنی یک موجودی یا یک quintity را تجربه کنیم. نمی خواهیم بگوییم که من آب، سنگ، روح و... را تجربه کردم، زیرا هر کدام از اینها یک ماهیت است. از ماهیت (quintity) سخن نمی گوییم بلکه از موجودُ مایی سخن می گوییم که از آن تعبیر به entity می کنیم یعنی «عینٌ مایی». هیچ کدام از تعابیر ماهوی در باب آن صادق نیست. اگر دقت کرده باشید، زمانی که من می گفتم در یکی از انواع تجارب، وحدت اشیاء را تجربه می کنیم، لفظ وحدت را به کار می بردم. وحدت، اصلاً یک مفهوم فلسفی است. وحدت، ماهیت نیست، مفاهیم فلسفی مفاهیم ثانیه اند. در حالی که مفاهیم ماهوی مفاهیم اولی هستند یعنی معقولات اولی. وحدت، یک مفهوم فلسفی است. بنابراین اگر من تجربه کردم که همه چیز یک چیز است، آن گاه اگر از من بپرسند که چه چیزی را تجربه کرده ای، نمی توانم نام هیچ ماهیتی را ببرم، خواه ماهیت طبیعی و خواه ماهیت فوق طبیعی. زیرا ماهیت، حد دارد. یعنی هر ماهیتی چیزی است به قیمت همه چیزهای دیگری که نیست. سنگ به این دلیل سنگ است که یک میلیارد چیز دیگر نیست. ماهیت در واقع حد وجود است. حال آنکه در این مورد اتفاقاً ما می خواهیم بگوییم که تجربه کرده ایم که همه چیز یک چیز است. بنابراین ا گر می خواستیم آن چه را که در برابر آن متعلق، کاندیدا و نامزد می کنیم یک ماهیت باشد، آن گاه اشکال شما وارد بود امّا اصلاً چنین بحثی در میان نیست.

□ در واقع در تجربه عرفانی به خاطر آن شرط وحدت که در تجربه لحاظ می شود، دیگر تمایز بین متعلق و متعلقٌ به معنا ندارد.

ـ این حرف دیگری است که در بحث بعدی به آن می پردازم. تجربه عرفانی به لحاظ متعلق مورد بحث واقع شد. اما به لحاظ صاحب تجربه هم، تجربه عرفانی تقسیم می شود. صاحبان تجربه های عرفانی در یک تقسیم کلی به دو دسته قابل

تقسیم اند. بعضی از صاحبان تجربه عرفانی، در تجربه عرفانی از خود باخبرند. یعنی هنوز می فهمند که بژه ای در میان است و خودشان هم در واقع سوژه هستند. یعنی می فهمند که خودشان فاعل شناسایی هستند و چیز دیگری به نام متعلق شناسایی وجود دارد و بعضی از صاحبان تجربه عرفانی، در حین تجربه عرفانی، میز خودشان را از غیر خودشان هم ادراک نمی کنند. یعنی اصلاً میز میان ابژه و سوژه از میان می رود. این تقسیم بندی را ویلیام جیمز در کتاب انواع احوال دینی انجام می دهد و شواهدی از طرفین به دست می دهد. ابژه (object) یعنی متعلق و subject یعنی صاحب تجربه و واجد تجربه.

تجارب عرفانی به لحاظ صاحبان و واجدان آن ها به این دو دسته تقسیم می شوند که: تجارب عرفانی در باب بعضی از کسانی که این تجربه را دارند چنان است که صاحب تجربه میز میان سوژه و ابژه را از هم تشخیص نمی دهد. یعنی بین خودش و آن چه که شناخت او به آن تعلق گرفته دیگر میزی نمی بیند. بنابراین در باب این انسانها تفکیک میان سوژه و ابژه امکان ندارد. در نوع دوم صاحب تجربه می فهمد که صاحب تجربه است و آن چیز متعلق تجربه اوست. آن چیز (متعلق) می تواند وحدت همه چیزها، چیز واحد یا پیوستگی صاحب تجربه با چیزی باشد. لذا تفکیک میان ابژه و سوژه وجود دارد. لذا دو نوع تجربه به لحاظ صاحبان تجربه وجود دارد. البته نباید تصور کرد که حتماً تمام تجارب یک صاحب تجربه، از قسم اول است و صاحب تجربه دیگر حتماً تمام تجارب اش از قسم دوم خواهد بود. لذا لزومی ندارد در تمام تجارب عرفانیِ یک عارف بین سوژه و ابژه فاصله باشد، یا این که در تمام تجارب عرفانی یک عارف بین سوژه و ابژه فاصله نباشد. کسانی گفته اند در عرفان اسلامی تفکیکی که بین حالت صحو و سُکر واقع می شده است همین تفکیک است. مثلاً ایزوتسو معتقد است که سُکر در عرفان اسلامی زمانی است که عارف بین خودش و ابژه هیچ تفارقی نمی بیند. لذا متوجه نمی شود که موجودی است، در حال ادراک موجود دیگر.

□ حقیقت تجربه هم در واقع همین است؟

ـ فرق می کند. ما ممکن است بخواهیم لغت تجربه عرفانی را فقط در باب این قسم مضیق کنیم. ولی در واقع این طور نیست. در عرف فیلسوفان عرفان، اگر کسی بین خودش و ابژه شناخت خودش باز هم احساس کند که چیزی به چیز دیگری تعلق گرفته است ـ یعنی یک موجود شناسنده و یک موجود شناخته شده ای هست ـ باید آن را تجربه عرفانی نامید و ازآن تعبیر به تجربه عرفانی صاحیانه می کنند، یعنی عارف در حال صحو است، یعنی هوشیار است و هنوز هم به انانیت و نفسانیت خود به معنای فلسفی آن ـ یعنی این که من موجودی هستم و در حال ادراک چیزی می باشم ـ توجه دارد. از این لحاظ هم ـ که حیث دوم مقایسه است ـ تجارب عرفانی به دو قسم تقسیم می شوند. کسانی همچون فورمن، تجارب عرفانی به معنای دقیق کلمه (properly) را تجاربی می دانند که در آن بین ابژه و سوژه فاصله از میان برود و نتوان آن ها را از هم تمیز داد. اما کسانی هم مانند استیون کتز معتقدند که تجربه عرفانی هم به قسم اول و هم به قسم دوم اطلاق می شود و به نظر بنده هم نظر کتز قابل دفاع تر است. چون اگر بخواهیم رأی فورمن را بپذیریم آن گاه تخصیص اکثر لازم می آید. یعنی اگر بخواهیم properly mystical experience را لحاظ کنیم آن گاه اکثر عرفا که در تاریخ به عنوان عارف می شناسیم، دارای تجربه عرفانی

نخواهند بود. چون تجارب عرفانی ای که واقعاً در آن ها فاصله میان سوژه و ابژه از میان برود نادرند. این هم حیث دوم است.

□ در قرب نوافل و فرائض هم این تفاوت را در موردشان ذکر می کنند. در قرب نوافل انانیت وجود دارد و عارف خودش را احساس می کند ولی در قرب فرائض چیزی شبیه مقام سُکر واقع می شود.

ـ البته خود حدیثی که معمولاً صوفیه در این باب نقل می کنند مشعر به این نیست. فقط می گوید: «من دست او می شوم که با آن می گیرد، پای او می شوم که با آن گام می زند و چشم او می شوم که با آن می بیند و گوش او می شوم که با آن می شنود». من فکر می کنم بیشتر از ا ین چیزی نمی گوید. و از این نمی شود آن نکته را فهمید مگر آن که ما از خارج آن را بفهمیم.

□ در قرب نوافل این را می گویند، اما در قرب فرائض از آن طرف می شود. یعنی گویا اصلاً آن شخص وجودی ندارد. اما در این جا آن شخص هست و خدا دستش را می گیرد. یعنی وجودی دارد و خودش را احساس می کند. ولی در قرب فرائض شخصی دست خدا می شود، چشم خدا می شود، یعنی شخص از خودش چیزی ندارد. لذا به همین خاطر می گویند قرب فرائض مقام بالاتری است.

ـ نمی خواهم سخن شما را رد کنم، اما می خواهم بگویم که از خود این عبارات چنین چیزی بر نمی آید. زیرا چه شما بگویید که خدا چشم من می شود و چه بگویید من چشم خدا می شوم، در هر دو حال ـ اگر ما باشیم و لفظ ـ مغایرت وجود دارد. کدام یکی چشم دیگری شده است؟ لذا از خود این لفظ نمی شود چنین چیزی را فهمید. مگر این که صاحبان تجربه خودشان بگویند قربی که از راه فرائض حاصل می آید با قربی که از راه نوافل حاصل می آید، واقعاً این تفاوت را دارد. البته من نمی توانم راجع به آن حرفی بزنم. یعنی اصلاً بلد نیستم.

این هم قسم دوم است. در قسم سوم به مقایسه تجارب عرفانی به لحاظ آثار تجربه عرفانی می پردازیم. در باب آثار تجربه عرفانی مقایسه های عدیده ای می توان انجام داد که من از میان این مقایسه های عدیده، سه مقایسه را از همه مهمتر تلقی می کنم. در باب آثار تجارب عرفانی باید گفت که گاهی مراد از آن آثار روانشناختی تجربه عرفانی است و گاهی مراد آثار اخلاقی تجربه عرفانی است و گاهی آثار رویکردی به تجربه عرفانی است. البته «رویکردی» تعبیر خیلی دقیقی نیست. اما در توضیحی که خواهم داد، رفع ایهام می شود، آن گاه اگر توانستیم باید لغت بهتری برای آن بیابیم. البته همانگونه که عرض کردم، تجارب عرفانی را به لحاظ آثارشان می توان بیشتر از اینها با هم مقایسه کرد و برخی هم کرده اند. اما به نظر من این سه تا مهم ترین آثار تجارب عرفانی اند که تجارب عرفانی را می توان از این سه لحاظ با هم مقایسه کرد. اولاً می شود تجارب عرفانی را از لحاظ روانشناختی با هم مقایسه کرد. در این جا باید مقدمه ای بگویم که این مقدمه برای غیر این بحث هم ـ در مباحث عرفان ـ کارآیی دارد. روانشناسان در روانشناسی کنونی ـ یعنی از زمان ویلیام جیمز تاکنون یعنی صد سال و اندی اخیر که روانشناسی علم مستقلی شده است ـ مفهومی دارند به نام مطلوب های روانشناختی (psycological desiderata) که مفرد آن مطلوب روانشناختی یعنی psycological desideratum می باشد. مطلوب های روانشناختی به این معناست: فرض کنید یک کاغذ به هر یک از ما بدهند و از ما بخواهند که بدون تعقل و تروّی و بدون مداقّه به سرعت هر چیزی را که دارای این دو ویژگی

باشد در کاغذ بنویسیم: هر آن چه را که اولاً در زندگی نداری و ثانیاً می خواهی که در زندگی داشته باشی، یعنی چیزهایی که هم مفقودند و هم مطلوب، یعنی مفقودهای مطلوب. تعبیر «بدون تعقل و تروّی» را با عنایتی عرض می کنم که بعداً به آن می پردازم. فرض کنید فهرستی بنویسید که شامل ۱۰۰ چیز باشد که این صد چیز را، هم نداشته باشید و هم بخواهید که داشته باشید. یعنی مفقودند ولی در عین مفقودیت مطلوب هستند. فرض کنید از بین این ۱۰۰ تا چیز که بدون تعقل و تروّی نوشته اید بگویند حال در این ۱۰۰ تا دقت کنید و بگویید که هر کدام از اینها را چرا می خواهید. مثلاً فرض کنید نوشته اید که «یک ویلا در شمال می خواهم». حالا «ویلا در شمال» را برای چه می خواهید؟ در واقع می خواهید آن را پله یا نردبانی بکنید تا به چیزی برسید؟ «ویلا در شمال» را می خواهید به عنوان وسیله برای رسیدن به چه هدفی قرار دهید؟ به تعبیر دیگر آلت برای رسیدن به چه غایتی است؟ این آلت، آلت کدام غایت و این وسیله، وسیله کدام هدف است؟ این نردبان و پله می خواهد شما را به کجا برساند؟ ممکن است اگر بر روی هر کدام از این صد تا تأمل و تروّی کنید، در مرحله دوم مثلاً ۲۰ تا بشوند که به این معناست که تقریباً به طور متوسط هر ۵ تا از آن صدتای اولیه را برای یک چیز می خواسته اید. اگر در آن ۲۰ تا هم تأمل و تروّی کنید و ببینید که مثلاً آن ۲۰ تا را هم برای ۱۳ چیز می خواسته اید و ۱۳ تا را برای ۸ چیز و ۸ تا را برای ۴ چیز می خواسته اید. فرض می کنیم وقتی به ۴ تا چیز رسیدید دیگر هیچ کدام از آن ۴ تا چیز را برای چیز دیگری نمی خواهید. یعنی مطلوب ذاتی هستند نه مطلوب غیری. یعنی مطلوب بالذات هستند نه مطلوب بالغیر. یعنی نردبان و پله برای چیز دیگری واقع نمی شوند و خودشان را برای خودشان می خواهیم. البته اگر بخواهیم به این ۴ تا برسیم نباید هیچ کدام از آن ها را برای چیز دیگری بخواهیم و خود این ۴ تا هم باید در عرض هم باشند. زیرا اگر یکی از این ۴ تا را به خاطر یکی دیگر از آن ۴ تا بخواهیم آن گاه طبعاً بالمآل سه چیز در نهایت باقی می ماند. پس ۴ تا چیز داریم که هیچ یک از این چهار چیز را برای چیز دیگری نمی خواهیم و هیچ کدام از آن ها را برای خود اعضای دیگر همین مجموعه هم نمی خواهیم. این چهار تای آخر یا هر چند تا که باشند مطلوب های روانشناختی است. بنابراین مطلوب های روانشناختی یعنی چیزهایی که انسان آن چیزها را فقط و فقط برای خودشان می خواهد و نه برای چیز دیگر. حالا سؤال این است که این مطلوب های روانشناختی چند تاست؟ اگر از بودا بپرسیم فقط یک چیز را می گوید و آن آرامش است. یعنی ما هر چیز دیگری را با یک واسطه، دو واسطه یا مثلاً ده واسطه برای آرامش می خواهیم. فقط برای این که به ما آرامش می دهند آن چند چیز را می خواهیم. کسانی ممکن است اضافه بر آن چه بودا گفت بگویند آرامش مطلوب بالذات است. اما شادی هم چیزی نیست که به خاطر آرامش خواسته شود. یعنی شادی، به خاطر خود شادی خواسته می شود. یعنی گویا آرامش و شادی دو چیز هستند. در قدیم این مطلوب های روانشناختی معمولاً در بیان فرزانگان، حکما و عرفا ذکر می شد. اما امروزه در روانشناسی شاخه ای پدید آمده است به نام روانشناسی ژرفا depth psycology که دقیقاً این امور را مورد بحث قرار می دهد. روانشناسی ژرفا، شاخه ای از روانشناسی است که به ژرف ترین ژرفاهای روان آدمی نقب می زند تا ببیند که انسان در انتها چه چیزی را برای خودش می خواهد، یعنی به عنوان مطلوب بالذات. بنابراین کاری هم که بودا می کرد گویا امروزه در حوزه روانشناسی ژرفا جای می گیرد. از زمان ویلیام جیمز یعنی تقریباً از صد سال پیش به این طرف، بحث های بسیاری در خصوص ماهیت مطلوب های روانشناختی و عدد این مطلوبات به میان

آمد. شکی نیست که آرامش را هم امروزه گفته اند، همان طور که بودا هم گفته بود. اما امروزه در روانشناسی ژرفا کمتر کسی را می شناسیم که فقط به آرامش ـ که بودا هم گفته بود ـ اکتفا کرده باشد. کسانی چیزهای دیگری مانند شادی، رضایت باطن و احساس خلاقیت در جهت خودشکوفایی self- fullfillment را هم اضافه کرده اند. فعلاً در این جا نمی خواهیم به بحث از ماهیت یا تعداد این مطلوب های روانشناختی بپردازیم. هم در تعداد و هم در ماهیت مطلوب های روانشناختی اختلاف وجود دارد.

در مقایسه آثار روانشناختیِ تجارب عرفانی باید آثار روانشناختی را به لحاظ میزان قرب و بُعد آن آثار به مطلوب های روانشناختی بسنجیم. یعنی تجربه عرفانی چقدر به انسان آرامش می دهد؟ چقدر به صاحب تجربه شادی بخشیده است؟ چقدر به صاحب تجربه رضایت باطن بخشیده است؟ البته رضایت باطن غیر از خودپسندی و خودخواهی و انانیت و خودشیفتگی و... می باشد. چقدر تجربه عرفانی صاحب تجربه را به مطلوب های روانشناختی نزدیک کرده است. این در واقع یک بحث است. اهمیت این بحث به این خاطر است که اگر واقعاً درست باشد که مثلاً آرامش و شادی مطلوب های روانشناختی ما هستند و اگر درست باشد که یک نوع تجربه عرفانی ما را به اینها نزدیک می کند، خود این امر انگیزه فراوانی برای انسان ها ایجاد می کند تا به تجربه عرفانی ای که دارای چنین اثر مطلوبی می باشد برسند. به تعبیر دیگری اهمیت آثار روانشناختی تجربه عرفانی ـ به معنای آثار تجربه عرفانی در جهت قرب ما به مطلوب های روانشناختی یا در جهت بُعد ما از مطلوب های روانشناختی ـ از جهت عملی آن است به این معنا که برای انسان انگیزه ایجاد می کند. بسیاری از افرادی که ثروت، قدرت، مکنت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت و... را رها می کنند و مثلاً به کوههای هیمالایا می روند و ریاضت می کشند، اکثراً دارای انگیزه های عملی هستند. یعنی اکثراً می بینند که از طریق ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت، محبوبیت یا علم مدرسی و قیل و قالی به آرامش، شادی باطن و رضایت از خود نرسیده اند. لذا چون از کسانی که در فلسفه عرفان یا تاریخ عرفان کار کرده اند شنیده اند که تجارب عرفانی صاحبان تجربه را به آرامش عمیق، شادی و رضایت باطن می رساند، لذا برایشان این انگیزه ایجاد شده است که به سمتی بروند که این تجارب برایشان حاصل شود.

◻ اینها آثار است. آثار هم معمولاً مقصود بالعرض است. آن گاه مقصود بالذات چگونه از مقصود بالعرض جدا می شود؟

ـ اولاً در فعل ارادی اختیاری است که باید نتیجه را از هدف تفکیک کرد. تجربه عرفانی فعل نیست، بلکه از مقوله دریافت است. مثلاً من در این جا با شما سخن می گویم و از سخن گفتن با شما هدفی دارم و نتایجی هم بر این سخن گفتن من با شما مترتب می شود. آن گاه می گویند، هنگامی ملکیان عمل موفقیت آمیزی دارد که هدفی که از فعل اش داشت با نتایجی که بر فعل اش مترتب شد بر هم انطباق پیدا کنند. عمل موفقیت آمیز یعنی عملی که هدف فاعل از آن عمل با نتایجی که بر آن عمل مترتب می شود بر هم انطباق پیدا کند. اما اگر هدف من از سخن گفتن با نتایجی که از سخن گفتن عاید شد بر هم منطبق نبود، آن گاه به میزان عدم انطباق فعل شکست خورده خواهد بود. این مطالب مربوط به فعل است.

□ وقتی که به قصد آرامش شخص به دنبال آن مطلوب بیاید، به مطلوب نمی رسد.

ـ چرا نمی رسد؟

□ زیرا این مقصود بالعرض است و مقصود بالذات چیز دیگری است.

ـ من متوجه صحبت شما هستم و می خواهم خطا بودن آن را روشن کنم. چه استدلالی اقامه شده است مبنی بر این که اگر کسی به منظور کسب آرامش به دنبال تجربه عرفانی رفت به تجربه عرفانی نمی رسد؟

□ خود عرفا گفته اند.

ـ نه اصلاً چنین چیزی نداریم. البته یک نکته وجود دارد و آن این که در سخنان عرفا گفته شده است که اگر کسی مطلوب های اجتماعی را از تجربه عرفانی طلب کند، تجربه عرفانی حاصل نمی شود. یعنی اگر کسی بخواهد از راه تجربه عرفانی به ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، جاه و مقام، شهرت و محبوبیت برسد، تجربه نشان داده است که نمی تواند به این مطلوب ها برسد. این ها مطلوب های اجتماعی یا مطلوب های جامعه شناختی است. در حالی که وقتی قرآن می گوید: (الا بذکر الله تطمئن القلوب) یعنی با یاد خدا دل ها آرام می گیرد، همواره در چنین جملاتی جزای شرط هدف است و خود شرط وسیله می باشد. مثلاً می گویم «اگر به خانه من بیایی کتاب را به تو می دهم»، «آمدن تو به خانه من» وسیله است و هدف همان «گرفتن کتاب» است. در آیه مذکور هم منظور این است که اگر آرامش دل می خواهید پس یاد خدا را بکنید. بنابراین یاد خدا را به منظور بدست آوردن آرامش دل انجام می دهیم. لذا نگفته اند اگر به خاطر آرامش دلتان یاد خدا را کردید آرامش دل حاصل نخواهد شد. البته در باب مطلوب های جامعه شناختی شواهد فراوانی وجود دارد. در کتاب های سیر و سلوک، توصیه های فراوانی هست مبنی بر این که اگر می خواهید از راه تجربه عرفانی به قدرت، جاه و مقام، شهرت، حیثیت اجتماعی، محبوبیت، ثروت و... برسید، بدانید که خود این خواسته مانع حصول آن تجربه عرفانی می شود. البته با در نظر داشتن این فرض که تجربه عرفانی با سیر و سلوک عرفانی رابطه داشته باشد. این بحث را مطرح کردیم. این در حالی است که کسی مدعی نشده است که کسانی که به دنبال کسب آرامش، رضایت باطن و شادی عمیق از طریق تجربه عرفانی هستند، تجربه عرفانی از آن ها می گریزد. من درباره چنین چیزی حتی یک مورد هم در سخنان عرفای خودمان سراغ ندارم.

□ این مورد چه طور: من اصلح ما بینه و بین الله اصلح الله ما بینه و بین الناس.

ـ البته آن هم درست است، اما در آن هم شاید باز هم بیشتر مطلوب های جامعه شناختی محل بحث باشد. یعنی اگر مثلاً من رابطه ام را با خدا اصلاح کردم خدا رابطه مرا با خلق اصلاح می کند. یعنی من در مناسبات خود با دیگران کمتر مشکل پیدا می کنم و از خوش نامی و حیثیت برخوردار می شوم. آن مطلب به ما نحن فیه خیلی ربطی ندارد. ما در این جا منحصراً با مطلوب های روانشناختی سر و کار داریم. این مطلب که مثلاً در قرآن گفته شده که ابراهیم گفت «من ایمان دارم اما آرامش دل ندارم»، (قال اولم تومن قال بلی و لکن لیطمئنّ قلبی)[1]. به این معناست که شخص به دنبال آرامش هست، اما به دنبال آرامش بودن سبب دریغ شدن آرامش در مقام تحقق عملی نمی شود. از این لحاظ اگر مشرب شما در روانشناسی ژرفا فرق بکند

---

۱. بقره: ۲٦۰.

آن گاه داوری شما در باب انواع تجارب عرفانی فرق خواهد کرد. زیرا در این جا وقتی می خواستیم تجارب عرفانی را از لحاظ آثار روانشناختی بررسی کنیم یعنی در صدد آن بودیم که تجارب عرفانی را از نظر میزان قرب و بُعدی که برای ما نسبت به مطلوب های روانشناختی حاصل می کنند، بررسی کنیم. لذا اگر مطلوب های روانشناختی متفاوت بود یعنی مشرب شما در مطلوب های روانشناختی چیزهایی بود و مشرب من در مطلوب های روانشناختی چیزهای دیگر آن گاه داوری ای که در باب تجربه عرفانی اکهارت، یاکوب بومه و یا فرانسوای آسیزی می کنیم، متفاوت خواهد بود. لذا به این امر بستگی دارد که ما در روانشناسی ژرفا چه دیدی داشته باشیم. البته روانشناسان ژرفا در اموری به اجماع رسیده اند. یعنی یک سلسله اموری هستند که همه انسان ها آن امور را می خواهند. البته در این جا هم همانند وقتی که در امور نظری بحث می کنیم و می گوییم همه انسان ها اجتماع نقیضین را محال می دانند، آن گاه یک نفر ادعا می کند که اجتماع نقیضین را خوب فهم نکرده ای، چرا که اگر خوب معنای محال بودن اجتماع نقیضین را فهمیده باشی امکان ندارد آن را انکار کنی، امکان دارد در این جا هم کسی بگوید که اگر آرامش یکی از مطلوب های روانشناختی باشد آن گاه مثلاً کسانی که ماجراجویی می کنند و در برف و بوران در ارتفاع ۶ هزار متری کوهنوردی می کنند و هر لحظه را با اضطراب و دلهره و... سپری می کنند، آیا دنبال آرامش اند؟ اگر دنبال آرامش بودند که زیر کرسی می رفتند و می خوابیدند. چرا این افراد مثلاً به ارتفاعات پامیر در نپال می روند. البته در این جا هم به نظر می آید که می توان همان جواب را داد. افراد ماجراجو به ماجرایی رضایت درجه دوم داده اند، یعنی از آن تشویش احساس آرامش دارند و به تشویش رضایت درجه دوم داده اند. البته هیچ کس به تشویش رضایت درجه اول نمی دهد، اما افراد ماجراجو رضایت درجه دوم داده اند. البته این بحث دیگری است. بحث رضایت درجه اول و دوم همانگونه که در ا خلاق مطرح است در عرفان هم مطرح است. مثلاً در احوال ماکاریوس مصری ـ اگر اشتباه نکنم ـ که از راهبان سده چهارم میلادی است که در اطراف اهرام مصر رهبانیت داشته اند، آمده است که شبی در حجره اش یک زن جوانی وارد شد و گفت که من امشب را باید در این جا بخوابم و فردا صبح بروم. وی پذیرفت و شیطان شروع به وسوسه کردن راهب کرد. راهب انگشتان دستش را روی شعله آتش گذاشت و شروع به سوزاندن انگشتانش کرد. تا صبح تمام انگشتانش را سوزانده بود. شکی نیست که هیچ کس به سوزاندن انگشتانش رضایت درجه اول ندارد. این راهب هم رضایت درجه ا ول نداشت. اگر رضایت درجه اول داشت، کار او فداکاری نبود. اگر دست روی شعله گرفتن شبیه آن باشد که دست را زیر یک چشمه آب خنک برده باشیم و لذت ببریم آن گاه این کار فداکاری نیست. تمام فداکاری این راهب و تمام ریاضتی که کشیده است این بوده که به این کار مطلقاً رضایت درجه اول نداشته است، بلکه به شدت الم می دیده، آزرده می شده و آسیب می دیده است، ولی به این آزار رضایت درجه دوم می دهد. یعنی سوختن به او آرامش می دهد. زیرا وقتی که به زن جوان نگاه می کرد و هنوز انگشتانش را نسوزانده بود این آرامش را نداشت. در واقع از راه سوزاندن خودش، به خودش آرامش می دهد. در ریاضت های عرفانی و همچنین در اخلاق، انسان امری را که کاملاً به لحاظ ساختار جسمانی، ذهنی و روانی از آن آسیب می بیند و آن امر به او درد و رنج وارد می کند ـ یعنی به آن امر رضایت درجه اول ندارد ـ انجام می دهد تا به رضایت درجه دوم دست یابد. در این جا رضایت درجه دوم موجب آرامش، شادی و... می شود. بنابراین حتی در ماجراجویی ها که مثلاً شخصی بر سر یک دره روی یک طناب راه می رود، اگر

چه شخص تمام وجودش فارغ از آرامش است، ولی رضایت درجه دوم به آن کار دارد و چه بسا شخص با همان ارضا می شود.

بنابراین این امر که دیدگاه شما در روانشناسی ژرفا چگونه باشد، تأثیر فراوانی بر مقایسه تجارب عرفانی به لحاظ آثار روانشناختی دارد. حالا به بحث چگونگی مقایسه تجارب عرفانی به لحاظ آثار اخلاقی می پردازیم. عین همان چیزی که در روانشناسی گفته شد یک چیز دومی هم به نام مطلوب های اخلاقی moral desiderata وجود دارد. مطلوب های اخلاقی چیزهایی است که در واقع مادر همه خوبی های اخلاقی است، یعنی هر خوبی اخلاقی دیگری یا از مصادیق یکی از اینهاست و یا از ازدواج دو تا از اینها پدید می آید. در واقع یک سلسله خوبی های اخلاقی سطح بالایی وجود دارد که تمام خوبی های اخلاقی دیگر از این خوبی ها بیرون می آیند. یعنی یا یک خوبی اخلاقی مصداق یکی از آن کلی هاست و یا از ازدواج دو تا از آن کلی ها یک خوبی پایین تر هم پدید می آید. پس دو حالت دارد، اما وارد بحث از آن نمی شویم.

در باب این که مطلوب های اخلاقی چه چیزهایی هستند باز اختلاف وجود دارد، اما من نظیر بحث از مطلوب های روانشناختی که دیدگاه خودم را عرض کردم، در این جا هم دیدگاه خودم را عرض می کنم. به نظر من، مطلوب های اخلاقی ـ یعنی چیزهایی که تمام خوبی های دیگر اخلاقی ما در واقع زیر مجموعه آن ها قرار می گیرد، البته به یکی از آن دو معنای زیر مجموعه قرار گرفتن که به آن اشاره کردم ـ پنج تا هستند. یکی صداقت است البته نه به معنای راست گفتن. زیرا راست گفتن یکی از مصادیق صداقت است. صداقت یعنی انطباق داشتن ساحت های وجودی آدمی بر یکدیگر. یعنی پنج ساحت وجودی انسان مانند پنج انگشت هر دو دست بر هم انطباق داشته باشند. این یعنی صداقت که در روانشناسی اخلاق به آن Integrityمی گویند. دومی تواضع است البته در برابر عجب. صداقت در برابر انواع تزویرها، ریاها و فریبکاریهاست. سوم هم عدالت است. البته با یک تفسیری از عدالت شاید بتوان لفظ انصاف به کار برد. اما انصاف یک نظریه در عدالت می باشد. مطلوب چهارم هم احسان است و مطلوب پنجم هم عشق یا شفقت است، یعنی عشق به معنای شفقت.

◻ منظور از احسان چیست؟

ـ در عدالت شما حق دیگری را نمی خورید، در احسان حق خودتان را به دیگری می بخشید. از علی بن ابی طالب هم نقل شده که کسی از ایشان پرسید که عدل بهتر است یا احسان؟ ایشان فرمودند: عدل بهتر است. و بعد استدلال کردند که: «عدل یضع الامور موضعها و الاحسان یخرجها عن مواضعها». به هر حال عدل این است که حق هر کسی را به او بدهی ولی در احسان حق خودمان را به دیگری واگذار می کنیم. ما به تعداد مطلوب های اخلاقی کاری نداریم من در این جا رأی خودم را عرض کردم.

یکی از بحث هایی که در تجارب عرفانی پیش می آید این است که تجارب عرفانی به لحاظ نزدیک کردن یا دور کردن از مطلوب های اخلاقی، صاحبان تجربه را در چه وضعی قرار می دهند و با آن ها چه می کنند؟ باید به این نکته هم توجه داشت که مطلوبات روانشناختی و مطلوبات اخلاقی لااقل فی بادی النظر یک چیز نیستند. البته تلقی هایی هم وجود دارد که معتقدند هر مطلوب اخلاقی، مطلوب روانشناختی متناظر با خودش را هم دارد. اما امکان این هست، یعنی فرض این محال نیست که کسی بگوید من اهل صداقت هستم و به همین دلیل مثلاً آرامش ام را از دست داده ام. یعنی مطلوب اخلاقی هست ولی به

قیمت از دست رفتن یک مطلوب روانشناختی حاصل می شود. بنابراین امکان این وجود دارد، هر چند از درستی و نادرستی آن بحث نمی کنم. در واقع می خواهم بگویم تفکیک مطلوب های روانشناختی از مطلوب های اخلاقی کاملاً وجه دارد. یعنی اینها دو چیزند.

حالا سؤال این است که تجارب عرفانی چقدر ما را از مطلوب های اخلاقی دور و چقدر به مطلوب های اخلاقی نزدیک می کنند؟ حتماً به یاد می آورید وقتی که عرفای خود ما هم بحث از این می کردند که برخی از تجارب عرفانی، القائات شیطانی است و برخی الهامات ربانی یا الهامات رحمانی است، و این پرسش طرح می شد که چگونه این دو نوع را از هم تشخیص دهیم، آن گاه عرفا بحث هایی را در این باب پیش می کشیدند که آن چه القاء شیطانی است برای تو عُجب می آورد، اما آن چه که الهام ربانی یا رحمانی است تو را نسبت به خلق بسیار فروتن و متواضع می کند. در واقع این بحث همان توجه کردن به آثار اخلاقی تجارب عرفانی است. در فلسفه عرفان و نه عرفان مقایسه ای، بحثی وجود دارد در باب این که چگونه تجارب عرفانی راستین را از تجارب عرفانی دروغین تمیز دهیم. در عرفان مسیحی بیشترین کسی که به این بحث پرداخت ترزای آویلایی بود که در کتاب معروف دژ درون یا کاخ درون این بحث را مطرح کرد. در واقع در این کتاب یکی از بحث هایی که از زمان ترزای آویلایی به این سو، یعنی قرن شانزدهم به این طرف در عرفان کاتولیک مورد توجه قرار گرفت، طرح شد. یعنی این بحث که از کجا بفهمیم که تجربه عرفانی القای شیطان است یا الهام رب؟ معمولاً یکی از ملاک هایی که در باب تشخیص القای شیطانی یا رحمانی بودن بسیار مورد تأکید واقع می شود آثار اخلاقی آن تجربه بر روی فرد است.

□ در باب مواردی که شما به عنوان آثار آن تجربه عرفانی بر شمردید اگر شخصی بگوید که مثلاً عدالت را که ما به عنوان اثر اخلاقی تجربه عرفانی می آوریم، می توان در سلوک اخلاقی هم به دست آورد، آن گاه آن چیزی که ما به عنوان اثر تجربه عرفانی می دانیم دو علت دارد. در این صورت ما دیگر نمی توانیم این را به عنوان اثر بالذات تجربه عرفانی لحاظ کنیم. چون ممکن است از چیز دیگری هم به دست آمده باشد. اثر وقتی است که منحصر به فرد باشد. یعنی تنها از تجربه عرفانی به دست بیاید و فقط از طریق تجربه عرفانی بتوانیم عدالت داشته باشیم.

ـ یعنی اگر کسی گفت که اثر تابش آفتاب گرمی پوست بدن است، آن گاه شما می گویید چون آتش هم پوست بدن را گرم می کند پس جمله اول غلط است؟

□ نه من می گویم اثر بالذات.

ـ آیا من اصلاً سخنی از اثر بالذات به میان آوردم؟ آیا اصلاً از اثر منحصربه فرد سخن گفتم؟ من نه بالذات گفتم و نه منحصر به فرد. من در سخن گفتن خیلی دقت می کنم. من گفتم: «اثر تجربه عرفانی». بنابراین اثبات شی نفی ما عدا نمی کند. ممکن است این اثر، اثر چیز دیگری هم باشد. بحث بر سر این است که آیا تجارب عرفانی، اثری اخلاقی یا روانشناختی هم دارند یا نه؟ مثال بهتر از این برایتان می زنم. آن چیزی که امروزه از drugها حاصل می آید که به آن تجارب ناشی از مواد روانگردان drug experience گفته می شود، در بسیاری از موارد آثار روانشناختی تجارب عرفانی یا آثار اخلاقی

تجارب عرفانی را دارد، ولی با این همه به آن تجربه عرفانی گفته نمی شود، بلکه تجربه ای است که در اثر استعمال مواد روانگردان پدید آمده است.

بحث ما در خصوص اثر منحصر به فرد ـ یا به تعبیر شما اثر ذاتی ـ نبود. بلکه بحث من این بود که می توان راجع به آثار تجارب عرفانی هم بحث کرد. حالا ممکن است مثلاً آثار اخلاقی تجارب عرفانی از چیز دیگری هم حاصل بیاید یا نیاید. ما نسبت به این بحث لابشرط هستیم. یعنی این که آیا آثاری که بر تجارب عرفانی مترتب می شود ـ به لحاظ روانشناختی، اخلاقی و رویکردی ـ آیا از چیز دیگری حاصل می شود یا نه. بحث ما این است.

□ اگر این چنین بحث کنیم که ممکن است شخص هم از مصرف مواد مخدر یک حالت روانشناختی به دست آورده باشد و هم در اثر تجربه عرفانی، ثمره ای ندارد. وقتی بحث از این آثار ثمره دارد که بفهمیم این اثر ناشی از تجربه عرفانی بوده است. نمونه ای که البته نمی دانم مثال درستی است یا نه. این که مثلاً اثر تجربه عرفانی این است که حالت روانی ای به شخص دست می دهد که همه افعال بیرونی اش مثلاً در سنت اسلامی برای خدا انجام می شود، یعنی رفتار او طوری نشان می دهد که فقط برای خدا کارکردن در اعمال او دیده می شود.

ـ بسیار خب! آیا به نظر شما محال است که یک فقیه بسیار پاک که مطلقاً تجربه عرفانی نداشته باشد همه کارهایش را برای خدا انجام دهد؟ آیا این محال است؟

□ روشن است که محال نیست.

ـ تجربه عرفانی را معنا کردیم. یعنی یگانگی چیزها یا چیز یگانه یا احساس پیوستگی با چیزها. حرف من این است که اگر کسی گفت تجربه عرفانی عارفان باعث می شود که همه کارها را برای خدا انجام دهند آیا این سخن فقط وقتی صدق دارد که «همه کارها را برای خدا انجام دادن» فقط ناشی از تجربه عرفانی باشد و از چیز دیگری عاید نشود؟ آیا صدق سخن متوقف بر این است؟

□ درست است. من گفتم که شاید مثالم خوب نباشد، اما آن طرفش را هم نمی توانیم اثبات کنیم. یعنی ما باید وقتی از آثار بحث کنیم که ثمره ای داشته باشد. یعنی مثلاً از آثارشان بگوییم که این فرد تجربه عرفانی دارد.

ـ اصلاً علیت منحصر به فرد در عالم بسیار کم است. در فیزیک، شیمی، زیست شناسی، روانشناسی، جامعه شناسی، اقتصاد و سیاست وقتی رابطه علّی بین X و Y بیان می کنند در صدد آن نیستند که بگویند Y معلول منحصر به فرد X است و X علت منحصر به فرد Y است. بلکه می گویند X دارای معلول Y است. حالا معلول Y می تواند از علت های دیگری غیر از X هم پدید بیاید و علت X هم می تواند غیر از Y معلول های دیگری داشته باشد. اصلاً علیت منحصر به فرد ـ همانطور که در فلسفه بدایهٔ الحکمهٔ باید خوانده باشید ـ بسیار بسیار در عالم نادر است. یعنی این که بگویند Xای هست که Yای را به وجود می آورد. نه Y از غیر X به وجود می آید و نه از X غیر از Y چیز دیگری به وجود می آید. این یعنی علیت منحصر به فرد که در تمام علوم ـ فیزیک، شیمی، زیست شناسی، علوم تجربی، انسانی، علوم تاریخی ـ وقتی رابطه علیت بین X و Y برقرار می شود و

مثلاً می گوییم «شکست انقلاب فرانسه باعث هرج و مرج شد»، از این سخن برنمی آید که هرج و مرج فقط ناشی از انقلاب کبیر فرانسه است.

◻ فقط یک پیش فرض برای ادامه بحث است.

ـ بله! همین طور است. یک پیش فرض برای ادامه بحث است. یعنی می گوییم X علت Y شده است. هم X می تواند علت چیزهای دیگر واقع شود و هم Y می تواند معلول علت های دیگری غیر از X هم باشد. این یک نکته است.

نکته دیگر هم این که باید بین دو چیز حتماً تفاوت قائل شد. یعنی بین بحث های discriptive و بحث های normative. در بحث های normative می خواهیم از آن توصیه بیرون بیاوریم. مثلاً بگوییم حالا که فقط تجارب عرفانی آثار اخلاقی به بار می آورند، پس به سمت آن برو که صاحب تجربه عرفانی شوی. اصلاً عرفان مقایسه ای، عرفان discriptive است یعنی توصیف می کند. مثلاً می گوید تجربه عرفانی، فلان آثار روانشناختی و اخلاقی را دارد. لذا عرفان مقایسه ای به مباحث normativeنمی پردازد. بحث normative در بخش سیر و سلوک عرفانی مورد توجه واقع می شود. ما در این جا به دنبال توصیف هستیم نه آنکه بخواهیم کسانی را به تجربه عرفانی تشویق کنیم و آن گاه بگوییم که تشویق کردن وقتی حاصل می شود که اثر اخلاقی فقط از تجربه عرفانی عاید شود چرا که اگر از غیر تجربه عرفانی هم عاید شود مردم انگیزه ای برای رفتن به سمت تجربه عرفانی پیدا نمی کنند. ما در صدد هنجارگذاری نیستیم. بلکه فقط توصیف می کنیم و می گوییم که تجربه عرفانی در کسانی که صاحب تجربه شده اند آثار اخلاقی ای هم دارد و می توان آثار اخلاقی تجارب عرفانی مختلف را با هم مقایسه کرد. یعنی از این جهت که چقدر آثار اخلاقی در جهت نزدیک شدن به مطلوب های اخلاقی هستند و چقدر در جهت دور شدن از مطلوب های اخلاقی.

البته در باب اخلاق نسبت به روانشناسی، مباحث پیچیده تر و اقوال خیلی متعددتر می شود. یعنی اگر در روان شناسی ژرفا اجماعیاتی وجود دارد در مباحث اخلاقی یک درصد از آن اجماع هم وجود ندارد. لذا دیدگاههایی که در اخلاق داشته باشید در مقایسه ای که شما در تجارب عرفانی صورت می دهید تأثیر خواهد داشت، یعنی این که مقایسه به سود فلان تجربه عرفانی تمام شود یا به سود بهمان تجربه عرفانی. زیرا در مطلوب های روانشناختی این اجماع وجود دارد که مثلاً آرامش یا شادی یک مطلوب روانشناختی است. اما در خصوص این که مطلوب های اخلاقی چه چیزهایی هستند اختلاف بسیار زیادی وجود دارد. دراین باب دوستان می توانند به کتاب آقای گنزلر در زمینه فلسفه اخلاق رجوع کنند تا ببینند که مثلاً هشت قول بسیار متفاوت از یکدیگر و پر فاصله از هم راجع به این که مطلوب های اخلاقی چه چیزهایی هستند، وجود دارد. البته حداقل پنج قول دیگر هم وجود دارد.

در این جا می خواهیم به مطلوب های رویکردی بپردازیم. تعبیر رویکردی خیلی گویا نیست. برای این که مقدمه ای گفته باشم باید این مطلب را عرض کنم که از زمان دیوید هیوم به این سو بحثی درباره عقلانیت در فلسفه غرب بسیار رایج شد. عقلانیت نظری به چیست؟ عقلانیت عملی به چیست؟ آیا انسان اساساً باید عقلانی باشد یا این که لزومی ندارد انسان عقلانی باشد. اگر ا نسان بخواهد عقلانی باشد آن گاه عقلانیت در مقام نظر چه لوازمی دارد؟ و در مقام عمل چه لوازمی دارد؟ این بحث

مفصل است. در واقع هیوم نخستین کسی است که به rationality ـ یعنی غیر از reason یا استدلالی گری و intellect یا عقل شهودی که قدما می گفتند ـ توجه می کند. Rationality یک چیز سوم است و به معنای عقلانیت می باشد. عقلانیت در واقع وصف انسان است. بعضی انسانها عقلانی هستند و بعضی دیگر عقلانی نیستند. البته همه انسانها مَدرک کلیات هستند. در همان مدرک کلیات بودن بعضی عقلانی هستند و بعضی عقلانی نیستند. اما در Reason نیست بلکه در rationality است. در بحث عقلانیت عملی این بحث پیش می آید که چه رفتاری عقلانی است؟ عقلانی بودنِ رفتارِ عقلانی به چیست؟ در عقلانیت عملی گفته می شود که عقلانیتِ یک رفتار به این است که هزینه آن رفتار بیش تر از سود آن رفتار نباشد. اگر من رفتاری بکنم که هزینه ای که آن رفتار برای من دارد بیش تر از سودی باشد که آن رفتار برای من دارد، در آن صورت آن رفتار، یک رفتار عقلانی نیست. بنابراین عقلانیت یک رفتار به این است که هزینه آن رفتار بیشتر از سود آن رفتار نباشد که این دو حالت پیدا می کند: یکی آنکه هزینه آن رفتار مساوی با سود آن رفتار باشد و دیگر این که هزینه آن رفتار کمتر از سود آن رفتار باشد. که این حالت آخر بسیار مطلوب است. یعنی کاری که می کنم به گونه ای باشد که سود آن بیشتر از هزینه ای باشد که برای انجام آن کار کرده ام. به این امر عقلانیت رفتاری می گویند. عقلانیت رفتاری از اواخر قرن نوزدهم و مخصوصاً از بعد از جنگ جهانی اول، یعنی از ۱۹۱۸ به این سو، معطوف به خود زندگی هم شد. یعنی مدعی شدند که زندگی هم یک رفتار است که توسط ما انجام می شود، لذا باید عقلانی باشد. اگر زندگی بخواهد رفتار عقلانی باشد چه کاری باید انجام دهیم؟ باید یک جهان نگری ای داشته باشیم که در آن جهان نگری، زندگی علی رغم همه دردها و رنجها و مسائل و مشکلات، و محنت ها و مرارت ها باز هم سودش بیشتر از هزینه هایش باشد. و گرنه زندگی به زیستن نمی ارزد. یعنی مدعی شده اند که خود زندگی کردن هم یک رفتار است و اگر بخواهد این رفتار عقلانی باشد باید سود این رفتار بیشتر از هزینه هایش باشد. هزینه های زندگی دردها، رنج ها، مسائل، مشکلات، مصیبت ها و محنت هایی است که انسان در زندگی تحمل می کند و در واقع این هزینه ها را می پردازد. حال پرسش این است که چه سودی در زندگی متصور است که آن سود بیشتر از این هزینه هاست و سبب می شود که ادامه زندگی بیارزد. در اینجاست که آلبر کامو آن جمله معروف را گفت که «مهمترین مسئله فلسفی خودکشی است». کامو راست می گوید. ابتدا باید مشخص کرد که چرا تو خودکشی نکرده ای؟ اگر تو خودکشی نکرده ای لابد معتقد هستی که بالاخره زندگی علی رغم تمام مشکلات حتماً به زیستن می ارزد و گرنه عقلانی نیست که هزینه های زندگی بیش تر از سودش باشد و ما باز هم به زندگی ادامه بدهیم. عقلانی آن است که در چنین شرایطی انسان خودکشی کند و از رفتار زندگی کردن استنکاف کند یعنی خودکشی کند. وقتی عقلانیت معطوف به زندگی شد آن گاه این بحث پیش آمد که ارزش زندگی در چیست؟ از سود زندگی تعبیر به «ارزش زندگی» کردند یعنی value of life. ارزش زندگی به این معناست که باید برای زندگی چیزی تصویر کرد که بیارزد برای آن چیز انسان هزینه بپردازد.

حالا در این جا یک بحث وجود دارد و آن این که چه رویکردهایی در زندگی رویکردهایی هستند که ارزش بیش از هزینه تصویر می کنند و چه رویکردهایی در زندگی هستند که اگر انسان در آن رویکردها قرار بگیرد احساس می کند که زندگی به زیستن اش نمی ارزد. در اینجاست که بحث attitude یا رویکرد پیش می آید. البته همانگونه که ممکن است فرضاً فردی از

لحاظ هوشی کند ذهن باشد و IQ یا هوش بهره پایینی داشته باشد، ممکن است کس دیگری به جای IQ پایین، EQ یا هوش هیجانی پایینی داشته باشد و به یک چیز خیلی ساده هم راضی شود و معتقد شود که زندگی به همان چیز ساده هم می ارزد. والتر ترنس استیس در یک مقاله خیلی معروفی ـ که من نقدی هم بر آن نوشته ام و منتشر شده است ـ حرف بسیار جالبی می زند. وی می گوید: «عزیز من به این نکته توجه داشته باش که ما در میان انسان هایی زندگی می کنیم که سی سال تمام زندگی شان را مشقت، محنت، مرارت، دردسر و درد و رنج می کشند تا قبل از اسمشان یک .Dr بنویسند»، یعنی انسان هایی هم وجود دارند که تا این حد بی عقل هستند. این نکته را در مقاله «در بی معنایی هم معنایی هست» ذکر می کند و معتقد است چنین انسان هایی در بی معنایی شان، معنا پیدا کرده اند. آدم عاقل ـ البته در این جا نه به این معنا که IQ بالایی دارد بلکه به این معنا که EQ بالایی دارد یعنی عقل هیجانی بالایی دارد و عاطفه شدید دارد ـ می فهمد که انسان به خاطر .Dr سی سال دردسر نمی کشد. یعنی برایش فرق نمی کند که او را دکتر خطاب کنند یا نه. بنابراین آدم هایی هستند که سی سال با خانمشان تفریح نمی روند، به بچه هایشان نمی رسند، نمی دانند مدرسه فرزندشان کجاست، شب و روزشان را نمی فهمند و... اما معتقدند که زندگی شان می ارزد به این که دکتر شوند. یعنی دکتر شدن (.Dr) به زندگی او ارزش داده است. یعنی سی سال درد و رنج در مقابل دکتر فلانی می ارزد. این فرد که این ارزش را در زندگی اش دارد حداقل خودکشی نمی کند. همه انسان ها حتماً برای زندگی شان ارزشی قائل می شوند و گرنه خودکشی می کردند. لذا هر کس که خودکشی نمی کند حتماً سودی را در زندگی اش در نظر گرفته است که آن سود بیشتر از هزینه هایی است که در زندگی اش می کند. ولو آنکه آن سود دکتر شدن (.Dr) باشد. انسان هایی از این قبیل وجود دارند. اما بحث بر سر این است که در باب همین که آیا این سودها می ارزند یا نه می توان بحث کرد. آیا واقعاً می ارزد که انسان به خاطر دکتر شدن (.Dr) از سی سال زندگی اش هیچ چیز نفهمد؟

◻ .Dr مطلوب بالذات نیست برای اینست که انسان ۶۰ سال جاروکش نباشد.

ـ خب البته این هم هست. اما این هم در واقع همان است. چون خود این هم مطلوب بالذات نیست. ارزش زندگی، یک attitude می خواهد. یعنی یک نگرش به زندگی، زندگی را ارزشمند می کند و نگرش دیگری به زندگی، زندگی را بی ارزش می کند. یعنی آنهایی که خودکشی می کنند این نگرش را به زندگی دارند که سود زندگی کمتر از هزینه زندگی است، لذا از ادامه زندگی منصرف می شوند.

و کسانی هم هستند که این نگرش را به زندگی دارند که زندگی را ارزشمند می بینند. لذا با قطع آن مخالف و با ادامه آن موافقند. لذا کامو جمله ای را می گفت که در اولین نظر انسان عمق اش را نمی فهمد ولی واقعاً جمله عمیقی است. یعنی مهمترین مسئله فلسفی، ارزش زندگی است. کامو معتقد بود که مهمترین مسئله فلسفی خودکشی است. یعنی این که بفهمیم خودکشی بکنیم یا نه. اگر بخواهیم خودکشی کنیم نباید به زندگی ارزش بدهیم و اگر نخواهیم خودکشی کنیم باید زندگی را ارزشمند بدانیم.

در تجارب عرفانی یک بحث این است که آیا تجربه عرفانی در ارزش بخشیدن به زندگی عارف نقشی ایفا می کند. چقدر

عارف برای زیستن ارزش قائل است؟ یعنی چقدر به نظرش می آید که در حال سود بردن است؟

عنکبوتان مگس قدید کنند *** عارفان هر دمی دو عید کنند

منظور از مصراع دوم این است که عارفان در هر نفس کشیدن دو عید و جشن و سرور دارند. یعنی تجربه عرفانی به زندگی آن ها ارزش زیادی بخشیده است. لذا برای لحظه لحظه زندگی ارزش قایل می شوند. یعنی دستخوش ملال نمی شوند و زندگی را از سر اضطرار و اکراه نمی گذرانند و نمی گویند چون از لحاظ فقهی خودکشی حرام است، خودکشی نمی کنیم. بهترین نمونه در عرفان اسلامی مولوی است. در سرتاسر دیوان شمس، قدر زندگی را دانستن دیده می شود یعنی چیزی که به آن appreciation می گویند. یعنی قدردانی وجودی نسبت به هستی، سپاسگزاری با تمام وجود نسبت به هستی. یعنی زندگی ای که داریم عجب چیز خوبی است. به این امر معمولاً آثار رویکردی می گوییم. به همین خاطر بود که کمی پیش تر عرض کردم که رویکرد، تعبیر خوبی در این جا نیست. زیرا منظور از آثار رویکردی، رویکردی است که نسبت به زندگی پیدا می کنیم. آیا عارفی هم وجود دارد که مثلاً پس از تجربه عرفانی اش خودکشی کرده باشد یا مثلاً اگر خودکشی هم نکرده است بگوید تجربه عرفانی چه گرفتاری و چه مخمصه ای است و این چه جایی است که ما را به آن کشانده اند. اگر به خاطر داشته باشید در مقالات شمس، شمس می گوید که من در سخن رسول هیچ گاه در نپیچیدم مگر در آن جا که فرمود «الدنیا سجن المؤمن»، یعنی د نیا زندان مؤمن است. شمس می گوید در دنیا من زندان نمی بینم. همه چیز گل و گلستان است و من نمی فهمم چرا رسول الله چنین فرمود.

بالاخره این هم یک بحث است که وقتی کسی می گوید من در زندگی زندان نمی بینم. یعنی ارج و ارزش زندگی را خیلی بالا می بیند، لذا به نظرش می آید تمام درد و رنج هایی را که در زندگی متحمل می شود در مقابل آن هیچ چیز نیست. این همان آثار رویکردی attitudal زندگی است، یعنی این که چقدر رویکرد زندگی ما را در جهت این که آیا ادامه زندگی ارزش دارد یا نه متفاوت می کند. اگر دقت داشته باشید همه آثار روانشناختی، اخلاقی و رویکردی می توانند مثبت باشند، اما علی رغم آن تجربه عرفانی کاشف از واقع نباشد. این امر محال نیست.

یعنی می شود تجارب عرفانی مطابقت با واقع هم نداشته باشند و به درجات مختلفی هزیان آمیز و توهم آمیز باشند ولی در عین حال آثار روانشناختی مثبتی را روی شخص باقی بگذارند. استحاله چنین امری تاکنون در مورد هیچ یک از آثار مذکور اثبات نشده است. من یک دوست روحانی داشتم. ایشان تعریف می کردند که شبی می خواستم از یک روستایی به روستای دیگر بروم و باید در شب و در بیابان یک فاصله ۲ تا ۳ کیلومتری را طی می کردم. ناگهان دیدم یک مردی با یک الاغ که خورجین اش را پر از انار کرده بود در بیابان می رفت و فریاد می زد که ای امام زمان من کی تو را می بینم؟ یعنی یک مرد ساده روستایی پاک که با آه و ناله و سوز و گداز امام زمان را می طلبید. این روحانی می گفت وقتی من شور و شعف آن مرد را دیدم همانطور که در حال گذار از کنار او بودم، گذشتم و چند لحظه بعد پشت یک پشته ای به حالت دمرو روی زمین خوابیدم. مرد روستایی صدای خش خش را نفهمید ولی ناگهان متوجه شد که آقای که در حال گذر از کنار او بود ناگهان ناپدید شد و

تصور کرد که حتماً این شخص امام زمان بوده است چون کسی نمی تواند غیر از امام زمان در یک لحظه ناپدید شود. مرد روستایی سر به بیابان گذاشت و شروع کرد به گریه و زاری که آقای من، مگر من چه کاری کرده بودم که تو جواب سؤال من را هم ندادی. شخص روحانی می گفت من همانجا نشستم و چند تا از انارها را خوردم و فرار کردم.

در این مورد می توان گفت که فرد روستایی از طریق همین تجربه ای که حاصل کرده است ممکن است آثار روانشناختی و اخلاقی مثبتی در زندگی اش داشته باشد اما در عین حال امام زمان را ندیده بوده است. یعنی استدلالی اقامه نشده است مبنی بر اینکه اگر آثار روانشناختی، اخلاقی یا رویکردی مطلوب باشند دال بر این است که تجربه عرفانی واقع نماست و کاشف از واقع است. به تعبیر دیگری از آثار عملی تجربه عرفانی ـ که در روان، اخلاق و رویکرد خودشان را جلوه گر می کنند ـ نمی توان به صدق و صحت نظری تجربه عرفانی نقب زد. بنابراین بحث دیگری راجع به تجارب عرفانی باید داشت و آن این که تجارب عرفانی را به لحاظ واقع نمایی با هم مقایسه کنیم. حالا عرض می کنم که چگونه می توان واقع نمایی را مورد بحث قرار داد.

□ آیا نمی شود در این جا بگوییم که این آثار، آثار تجارب عرفانی نیستند. یعنی صرفاً آثار تجارب عرفانی نیستند. یعنی این تجربه را تجربه عرفانی ندانیم.

ـ نه! اصلاً فرض ما این است که از تجارب عرفانی بحث می کنیم. ما مراد مان از تجربه عرفانی را بیان کرده ایم. و به این بحث می پردازیم که آیا تجربه عرفانی، آثار روانشناختی، اخلاقی و رویکردی دارد یا نه و اگر این آثار را دارد چگونه این سه قسم آثار می توانند در مقایسه میان تجارب عرفانی دخالت کنند. یعنی مثلاً بگوییم اگر تجربه عرفانی این آثار را داشت نسبت به تجربه عرفانی ای که این آثار را نداشت بهتر یا بدتر است. بنابراین اصلاً فرض ما بر این است. باز هم تکرار می کنم بحث ما این نیست که این آثار لزوماً هستند. بحث ما اصلاً و ابداً این هم نیست که این آثار مثلِ هم هستند. بحث ما این هم نیست که این آثار منحصر به تجارب عرفانی هستند. ممکن است این آثار را از راه دیگری هم به دست آورده باشیم. همان مثالی که قبلاً ذکر کردم و گفتم ممکن است یک فقیه همه کارها را برای خدا انجام دهد، بنابراین لزوماً تجربه عرفانی نیست که فقط «انجام فعل برای خدا» را به عنوان یک اثر اخلاقی خودش به بار می آورد، لذا ممکن است این اثر از راه دیگری هم پدید بیاید. بحث ما این است که تجربه عرفانی می تواند این آثار را داشته باشد و اگر این آثار را داشته باشد، می توان تجارب عرفانی را از لحاظ این آثار نیز با هم مقایسه کرد. اما اکنون بحث بر سر این است که اگر آثاری که در تجربه عرفانی هست، همه آثاری باشند که از منظر ما مطلوب هم باشد، یعنی مثلاً شخص را متواضع کرده باشند و نه مُعجب به نفس، آرامش به او داده باشند نه اضطراب و تشویش، او را شاد کرده باشند نه افسرده و به همین ترتیب در آثار رویکردی و اخلاقی هم آثار مطلوبی باشند، آن گاه استدلالی اقامه نشده است که در چنین حالتی این تجارب عرفانی واقع نما هستند. لذا نمی توان نقب زد. یعنی ممکن است یک فرد روستایی به خدمت امام رضا مشرف شود و دلش را برای حضرت خالی کند و با گریه و زاری گله ای را که مثلاً از شخصی دارد نزد حضرت بازگو کند و آثار روانی خیلی مثبتی هم بر او حاصل بیاید. این، هم سازگار ا ست با این که واقعاً امام

رضایی در کار باشد و واقعاً حضرت امام رضا نظری به این شخص کرده باشند و می سازد با این که امام رضایی در کار نباشد. یعنی از نفس آثاری که فرضاً شخص از رفتن به لورد فرانسه می بیند یا مثلاً از رفتن به پیش فاطیما حس و حال دیگری پیدا کرده و امیدوار به زندگی شده و اخلاقی تر زندگی می کند و متنبّه شده است، بر نمی آید که لزوماً شخص تجربه مطابق با واقعی داشته باشد. به تعبیر دیگر افاده عملی چیزی است و صدق نظری چیز دیگری. لزوماً نمی توان از افاده عملی به صدق نظری پل زد. من بارها گفته ام، آقای حسن زاده آملی، در سالهای اول انقلاب که خدمت ایشان درس می خواندیم، می گفتند تقویم هایی را که می نویسم بر اساس هیئت بطلمیوسی است و در این تقویم، کسوف، خسوف، اهله قمر، ورود به رمضان و خروج به شوال همه صحیح بود. یعنی هیچ کدام غلط در نمی آمد و با تقویم هایی که بر اساس هیئت کوپرنیکی نوشته می شد، مو نمی زد. اما در عین حال می دانیم که افاده عملی دارد، اما صدق نظری ندارد. یعنی اگر سخنی در مقام عمل آثار مثبت داشت مدعی شویم که آثار مثبت عملی دال بر آن است که آن سخن مطابق با واقع است. عکس این حرف را کسانی مدعی شده اند. اما این سخن از این طرف صادق نیست. کسانی گفته اند اگر سخنی مطابق با واقع بود و صدق نظری داشت حتماً در مقام عمل افاده دارد. عکس این سخن این است که از افاده های عملی مثبت یک نظر نمی توان صدق آن نظر را نتیجه گرفت و گفت تجارب عرفانی واقع نما هستند. واقع نمایی تجارب عرفانی به این معناست که اگر مثلاً کسی دید که کثرات موهوم هستند آن گاه نتیجه بگیرد که واقعاً کثرات موهوم هستند. زیرا در تجربه عرفانی وقتی یگانگی چیزها ادراک می شود یعنی ادراک می شود که همه چیزها یگانه هستند و کثرات موهوم می باشند. یا مثلاً در اکثر تجارب عرفانی گفته شده است که موهومیت زمان ادراک می شود، یعنی شخص عارف می فهمد که زمان وجود ندارد و یک امر موهوم است. سخن من این است که از این که تجربه عرفانی آثار عملی مثبتی دارد نمی توان نتیجه گرفت که در تجربه عرفانی، صاحب تجربه، واقعیتی از واقعیات عالم را کشف و ادراک کرده است. زیرا ممکن است شخص دستخوش توهم، هزیان یا خیالات شده باشد و بالاخره ممکن است از آن واقعیت دور افتاده باشد، اما در عین حال از آثار مثبتی هم برخوردار باشد. آثار مثبتی که از آن تعبیر به افاده عملی می کنیم دلالت بر صدق نظری و صحت نظری نمی کنند. یعنی ممکن است در واقع امر چنین نباشد. بنابراین بحث دیگری می توان داشت و آن این که می توان تجارب عرفانی را از لحاظ واقع نمایی شان با هم مقایسه کرد. با چه شیوه ای می توان فهمید که تجارب عرفانی واقع نما هستند یا نه؟

◻ یعنی مطابق با نفس آن امر واقع؟

ـ بله. مطابقت یعنی همین. در این جاست که آن بحث پیش می آمد که نکند تجارب عرفانی القائات شیطانی باشد. القاء شیطان یعنی این که آن تجربه مطابق با واقع نیست. از کجا می توان فهمید که تجارب عرفانی راستین هستند یا دروغین؟ یعنی تجارب عرفانی ای هستند که واقع را به ما نشان می دهند یا این که ما را از واقعیت دور می کنند؟ ظاهراً کسانی هم بوده اند که تجاربی هم داشته اند و تجارب شان به عنوان تجربه عرفانی ثبت شده است، ولی کسان دیگری بر آن ها تخطئه کرده اند. نمونه خیلی ساده ای را برای شما بیان می کنم. البته من معتقد نیستم که این موردی که عرض می کنم تجربه

عرفانی باشد ولی از باب نمونه عرض می کنم. اگر ابن عربی ـ یا به تعبیر خودش رجبیّون ـ در کشف و شهودهای خودشان هم شیعه و هم کسانی را که شیعه هستند و تقیه می کنند تا، کسی نفهمد آن ها شیعه اند، خنزیر می بینند و لذا می فهمند که این شیعه ایست که تقیه می کند، زیرا او را به صورت خنزیر می بینند، از منظر ما خود این امور دالّ بر این است که این تجارب واقع نما نیست. حتی ابن عربی در تجربه عرفانی ای که خودش دیده است نقل می کند که پیامبر و عمر و عثمان ایستاده بودند اما حضرت علی(علیه السلام) عقب ایستاده بودند. به نظر من این تجارب عرفانی نیست گر چه جزو تجارب غیر عادی است. من می خواهم با این مثال نشان دهم که حتی اگر یک تجربه آثار روانشناختی اخلاقی و رویکردی مثبتی هم داشت، از نفس آثاری که روی شخص گذاشته ا ست نمی توان واقع نمایی آن را نتیجه گرفت. یعنی باید ببینیم برای تشخیص توهمات چه راهی وجود دارد، زیرا همان گونه که ما دستخوش توهمات حسی می شویم شاید در تجارب عرفانی هم دستخوش توهمات بشویم. هیچ کدام از منابع شناختی که حجیت آن منابع به عنوان منبع شناخت، مورد وفاق معرفت شناسان است، از خطا مصون نیست. حس، شهود، حافظه، گواهی دیگران، استدلال و درون نگری هم خطا دارد. این ۶ منبع شناخت را که همه اپیستمولوژیست ها به عنوان منبع شناخت قبول دارند، خطاپذیر می باشند. نفس این که منبع شناخت هستند دلالت بر خطاناپذیری آن ها نمی کند. چه برسد به تجربه عرفانی که هنوز هم در میان اپیستمولوژیست ها منبع شناخت بودن آن محل نزاع های فراوانی است و اکثراً نپذیرفته اند. ما فرض می کنیم که تجربه عرفانی بتواند علی الاصول واقع نما باشد. حالا می گوییم گر چه تجربه عرفانی می تواند علی الاصول واقع نما باشد ولی امکان دارد که انسان در آن دستخوش خطا شود. واقع نمایی یا غیر واقع نماییِ تجربه عرفانی را چگونه می توان فهمید؟ در اینجاست که راه حل هایی گفته شده است و در میان این راه حل ها، چهار راه حل بیشتر گفته شده است:

۱. واقع نمایی یا عدم واقع نمایی تجارب عرفانی را می توان از راه عرضه کردن تجارب عرفانی بر متون مقدس دینی و مذهبی فهمید. این راه در میان کاتولیک ها تقریباً متعارف ترین راه است و کسانی که در عرفان مقایسه ای کار می کنند بر این راه تأکید کرده اند، مثلاً در مورد اسلام باید بر قرآن، سنت نبوی و سخنان معصومین عرضه شود. در این جاست که خود این شق که «عرضه بر متون مقدس» است ـ البته من در حال گزارش هستم و گرنه خودم این ها را قبول ندارم ـ دارای دو شق می باشد. بعضی گفته اند باید در متون مقدس دینی و مذهبی تأیید و تصدیق شده باشد و بعضی گفته اند باید در متون مقدس دینی و مذهبی تکذیب نشده باشد. این دو دیدگاه است. گروه اول معتقدند تجربه عرفانی باید در متون مقدس هم باشد، مثلاً اگر کسی تجربه کرد که همه چیز یک چیز است باید آیه یا روایتی هم داشته باشیم که آن هم مدعی باشد همه چیز یک چیز است. گروه دوم گفته اند عدم تکذیب آن توسط متون مقدس کفایت می کند. یعنی نقیض مدعای تجربه عرفانی در متون مقدس گفته نشده باشد. دیدگاه اول کاملاً نقلی است و با توجه به آتوریته می باشد.

۲. دیدگاه دوم کاملاً عقلی است. در این دیدگاه معتقدند گزاره مورد ادعای تجربه عرفانی نباید خردستیز باشد. نگفته اند باید خردپذیر باشد، زیرا غالب این تجارب خردپذیر نیستند. خردستیز هم نباید باشد بلکه باید خردگریز باشد. یعنی اگر خردپذیر نیستند ـ که غالباً هم نیستند ـ خردستیز هم نباشند. پس باید خردگریز باشند. یعنی نشود استدلالی عقلی ای اقامه کرد مبنی بر

این که این گزاره به تناقض می انجامد. لذا اگر شما استدلالی را نشان دادید که پذیرش گزاره ای که حاصل گزارش تجربه عرفانی است، مستلزم تناقض باشد، آن گاه نمی توان آن گزاره را پذیرفت. اما برخی از عرفا اساساً تصریح کرده اند که تجربه عرفانی مربوط به ساحتی است که در آن ساحت مطلقاً ذهن وجود ندارد و چون در آن ساحت ذهن وجود ندارد، لذا قوانین ذهنی یعنی قوانین منطقی هم در آن ساحت وجود ندارد. لذا مثلاً جمع نقیضین، رفع نقیضین و جمع ضدین در آن جا امکان پذیر است. بنابراین در چنین ساحتی نمی توان بر اساس ملاک عقلی عمل کرد. البته در این جا بستگی زیادی به این امر دارد که شما در عرفان Essentialist باشید یا Structuralist. یعنی این که یا همانند ذاتگرایان معتقد باشید که انسان در تجربه عرفانی وارد ساحتی می شود که ذهن به کلی تعطیل می شود، لذا مفهوم وجود ندارد و جمع نقیضین، رفع نقیضین و اجتماع ضدین معنا ندارد. یکی از کسانی که امروزه در میان فیلسوفان عرفان طرفدار این نظریه است و اتفاقاً خودش هم عارف است، فورمن می باشد.حُسن ایشان هم به این است که هم عارف است و هم فیلسوف عرفان. چرا که اگر عارف بود و فیلسوف عرفان نبود نمی توانست این تفکیک ها را انجام دهد، لذا نمی توانستیم به حرف او چندان توجه کنیم. یا اگر فیلسوف عرفان بود اما خودش عارف نبود چون تجربه عرفانی نداشت باز هم نمی توانستیم چندان به او توجه کنیم. اما وی یکی از بزرگترین صاحبنظران فلسفه عرفان است و خودش هم دارای تجارب عرفانی می باشد.

اما ساختارگرایان معتقدند که در تجربه عرفانی هم ذهن تعطیل نمی شود و بنابراین در آن جا هم ما کاملاً با مفهوم سر و کار داریم و لذا باید در آن جا هم تابع قوانین منطق باشیم. اما از فلسفه عرفان که خارج شویم، بسیاری از عارفان تصریح کرده اند که در ساحت تجربه عرفانی جمع اضداد واقع می شود. مثلاً افلوطین مدعی است که خدا فوق وجود و عدم است. خدا نه وجود است و نه عدم و هم وجود است و هم عدم. در حالی که ما تمام نقائض را مصادیق جمع وجود و عدم می دانیم. اگر کسی مدعی شود که وجود و عدم در یکجا جمع می شوند و وجود و عدم در یک جا رفع می شوند آن گاه اصلاً معنایی ندارد که کسی مدعی شود که ما بر این اساس می خواهیم داوری کنیم، لذا داوری عقلی بستگی زیادی دارد به این که ذاتگرا باشند یا ساختارگرا.

□ در ساختارگرایی تجربه عرفانی برایشان باقی نمی ماند، زیرا همیشه در گفتار عرفا تناقضات هست. اگر ساختارگرا معتقد باشد که ذهن هم در تجربه عرفانی کار نمی کند، آن گاه در بیانات اکثر عرفا تناقضات زیادی وجود دارد لذا...

ـ بیانات عرفا با یکدیگر تناقض دارد یا بیانات یک عارف با بیان خودش؟

□ با بیان خودش. در گفته های عارفی که مثلاً خدا را هم به عنوان وجود توصیف می کند و هم به عنوان عدم آن گاه نمی تواند دیگر هیچ تجربه عرفانی ای را پیدا کند.

ـ نه! بعداً به این بحث خواهم پرداخت که آیا داوریهای ما قرار است راجع به خود تجارب عرفانی باشد و یا تفسیر تجارب عرفانی. من در جلسه قبل هم به این نکته اشاره کردم که باید بحث راجع به تجربه عرفانی و بحث راجع به تفسیر تجربه

عرفانی را از هم جدا کرد. در این جا بحث ما راجع به خود تجارب عرفانی است. در آخر جلسه قبل هم عرض کردم که ما به همه سه مقام از راه گزارش ها دسترسی داریم. لذا باید بحثی راجع به هرمنوتیک گزارش های عارفان داشته باشیم، یعنی این که چگونه می توانیم گزارش های عارفانه را تفسیر کنیم. در آن جا باید به این امر بپردازیم که آیا آن چه عارف می گوید خود تجربه است، یا توصیفی است که او از تجربه می کند و یا بالاتر از این، تبیینی است که او از تجربه می کند. ممکن است یک عارف مدعی شود که در خود تجربه عرفانی تناقضی نیست اما وقتی می خواهد به قالب زبان یا مفهوم یا به تعبیر بهتر به قالب ذهن در بیاید یعنی پای واژه و لفظ و مفهوم به میان کشیده شود، آن گاه آن تناقض احساس می شود. به این نکته خواهیم پرداخت.

۳. واقع نمایی تجربه عرفانی را از جنبه سومی هم مورد بحث قرار داده اند و آن این که اگر ما میان تجارب عرفانی مؤلفه های مشترکی را دیدیم، آن گاه این تجارب واقع نما هستند. فقط مؤلفه های غیر مشترک، واقع نیست. بنابراین در هر تجربه عرفانی تمام بحث بر سر این است که تجربه عرفانی بیشتر دارای عناصر مشترک است یا عناصر منحصر به فرد. مثالی می زنم. اگر شبی در اتاق خود تنها نشسته باشید و مثلاً صدای به هم خوردن در را بشنوید. آن گاه از همسر خود می پرسید: آیا شما هم صدایی شنیدید. اگر پاسخ ایشان مثبت باشد، آن گاه فوراً ترتیب اثر می دهید و به سمت در می روید تا ببینید چه اتفاقی افتاده است. اما اگر پاسخ شان منفی بود، آن گاه پیش خود می گویید پس من اشتباه کرده ام. آیا وقتی می گویید: «من اشتباه کرده ام» به این معناست که شما صدا را نشنیده اید؟ خیر. چنین نیست شما صدا را شنیده اید اما صدا شنیدن شما مطابق با واقع نبوده است. لذا نمی گویید که من صدایی نشنیدم بلکه می گویید، صدایی را شنیدم. اما شنیدن صدا یک تجربه مطابق با واقع نبود. اما گر همسرتان گفت من هم صدا را شنیدم، آن گاه شما ترتیب اثر می دهید.

چه تفاوتی است میان این که شنیدن شما با شنیدن همسرتان همراه شود یا شنیدن شما با شنیدن همسرتان همراه نشود. تفاوت این دو در این است که ساختار ذهنی ـ روانی ما آدمیان چنان است که نمی توانیم بپذیریم که تعداد قابل توجهی از آدمیان در خطا اجماع کنند. منتهی این تعداد قابل توجه به حسب وقایع فرق می کند. در صدا شنیدن مثلاً اگر چهار نفر هم بگویند کفایت می کند. در برخی امور دیگر این تعداد باید بیشتر باشد. ولی ساختار ذهنی ـ روانی ما آدمیان چنان است که نمی توانیم بپذیریم در یک امری تعداد قابل توجهی از آدمیان بر خطا باشند. بنابراین به نظر می آید که اجماع قرینه است برای صدقِ امر مجمع علیه. نه از آن باب که در فقه و اصول ما از آن سخن می گویند. آن بحث مورد نظر ما نیست. به طور طبیعی ساختار ذهنی ـ روانی ما به گونه ای است که اگر اجماعی صورت گرفت آنگاه احساس می کنیم که باید بهره ای از صواب داشته باشد. یعنی باید روی در واقع داشته باشد. یعنی گویی به نظرمان می آید که اجماع همه انسان های ذی دخل در یک امر نمی تواند اجماع بر یک امر کاذب باشد. لذا کسانی گفته اند در مقایسه تجارب عرفانی می توان آن ها را از این حیث مورد مقایسه قرار داد که عناصر مشترک در کدام یک بیشتر است، یعنی عناصری که در تجارب دیگران هم هست و کدام عناصر خیلی خاص هستند. تجاربی که idiosyncrasy هستند را باید کاذب دانست، اما تجاربی که دارای مؤلفه های مشترک هستند را

باید از راه اجماع درباره شان قضاوت کرد. در اجماع بحثی را پیش کشیدم و آن «مؤلفه های مشترک» است. بعداً باید به بحث مؤلفه های مشترک بپردازم. مثلاً اگر تجربه عرفانی من با تجربه عرفانی حسن و تجربه عرفانی حسین مقایسه شود و نتیجه بگیریم که تجربه عرفانی حسین عناصر مشترک بیشتری دارد، آن گاه مدعی می شویم که تجربه عرفانی حسین مطابق با واقع است، حال آنکه دو مورد دیگر مطابق با واقع نیست. معنای عناصر مشترک را بعداً عرض خواهم کرد.

۴. برخی ملاک واقع نمایی را متدیک بودن دانسته اند، یعنی روشمند بودن را علامت مطابقت با واقع دانسته اند. فرض کنید من به شما می گویم شب ها در بیابان های قم بین ساعت نه تا یازده و نیم شب یک غولی می آید و نعره می کشد و سپس راه خود را در پیش می گیرد و می رود. اگر پرسیدید که چگونه می توان این غول را دید؟ آن گاه پاسخ می دهم که نمی دانم چگونه می توان دید، بعضی می بینند و بعضی نمی بینند، اما من خودم دیده ام. به این حرف اعتنایی نمی شود. اما اگر کسی مدعی شد که اگر ۵ شرط را رعایت کنید مثلاً وضو بگیرید، شام نخورید، پای پیاده راه بروید، در همان شبانه روز هم نماز صبح تان قضا نشده باشد و اگر پشت گوشتان هم خارش داشت نخارانید، آن گاه حتماً آن غول را می بینید. در این صورت اگر دو نفر این پنج شرط را رعایت کردند و غول را دیدند آن گاه باید بپذیریم. زیرا رسیدن به این تجربه روشمند شده است. روشمند شدن در objectivity عرفان بسیار اهمیت دارد. در علوم تجربی ـ چه تجربی و چه انسانی ـ objectivity از راه روشمندی حاصل می شود. مثلاً می پرسیم چگونه مدعی می شوید که از ترکیب ماده X با ماده Y ماده Z حاصل می شود، پاسخ می دهند که اگر فلان شرایط سه گانه را در آزمایشگاه فراهم کنید آن گاه به این نتیجه می رسید. لذا متدیک بودن به این معناست که «گر چه مقدماتی حاصل شود ذی المقدمه تحصیل می شود.» متدیک بودن ملاک Objectivity است و اتفاقاً یکی از علل این که برخی عرفان نماها در ایران موفق هستند این است که متدیک شده اند. یعنی در عرفان خود ما هم چیزهای زیادی گفته می شود که اشتیاق انسان را به همراه دارد، اما وقتی از آن ها می پرسیم که چگونه به آن چیز مطلوب زیبای جذاب برسیم پاسخ می دهند که باید نظر لطفی از جانب خدا شامل حالتان شود، این نظر لطف شامل برخی می شود و شامل برخی نمی شود. لذا متدیک نیستند. اما اگر به شما بگویند که شما در ۱۲ روز اول فلان کار را انجام دهید و در دو ماه بعد از آن نیز بهمان کار را انجام دهید و ۴ ماه بعد از آن هم کار دیگری را، آن گاه به حالت مذکور می رسید، در این صورت کسانی که این روش را می پذیرند و پیش می روند به تدریج احساس می کنند که با یک چیز واقعی سر و کار دارند. متدیک بودن، چه درست باشد و چه نادرست، امروزه در عرفان مقایسه ای در بخش تجارب عرفانی اهمیت بسیاری دارد. یعنی پرسش این است که اگر طبق ضوابط و برنامه گام به گام مسیری را طی کنیم آیا به مقصود می رسیم یا نه؟ اگر روش بتواند ما را به مقصود برساند آن گاه به تدریج می گویند که آن تجربه عرفانی objective است. اما اگر گفتیم که ما اصلاً به رسیدن و نرسیدن به مقصود کاری نداریم، بلکه فرضاً می گوییم که کسانی این غول را می بینند و کسانی هم نمی بینند و علت آن را نمی فهمیم، آن گاه نمی توان به قول کسانی هم که آن غول را دیده اند اعتماد کرد، البته طبق این قولی که مدعی شویم واقع نمایی و objectivity از راه متدیک بودن قابل احراز است. یعنی از طریق متد (method) می فهمیم که با چیز objective سر و کار داریم یا با یک چیز subjective. اگر دقت کنید بسیاری از اموری که در فرا روانشناسی به آن اعتقاد می‌ورزند و معتقدند که objective

شده است، از آن هایی است که متدیک دانسته شده است. اگر چیزی متدیک شود آن گاه مدعی می شوند که آن چیز کاشفیت از واقع دارد.

همه این ۴ حالت مورد نقد واقع شده است. اما بالاخره تجارب عرفانی از لحاظ واقع نمایی ـ از طریق همین راههایی که ذکر کردم ـ با هم مقایسه می شود و در مورد مطابق با واقع بودن یا نبودن آن ها بحث می شود.

□ غیر از واقع نمایی یک چیز دیگری هم هست که در آثار عرفای خودمان در باب متعلق تجربه مکرر نقل شده است. مثلاً در اسلام می گویند در تجربه عرفانی اگر جبرئیل را دیدید یا در یهودیت می گویند اگر جلال خداوند را دیدید آن گاه این تجربه شیطانی است. یعنی خود متعلق این تجربه حاکی از آن است که تجربه مذکور واقعی نیست.

ـ مطالب بسیاری غیر از آنچه که من خدمتتان عرض کردم گفته شده است، اما بحث ما در عرفان مقایسه ای است. عرفان مقایسه ای بحث درون عرفانی نیست، بلکه بیرون عرفانی است. در عرفان مقایسه ای بر بام عرفان های مختلف قرار می گیریم و در مورد این بحث می کنیم که چگونه باید عرفان های مختلف را با هم مقایسه کنیم. بنابراین من نمی توانم آن چه را که عارفان مسلمان می بینند به عنوان ملاک برای عارفان یهودی قرار دهم.

□ مثلاً جلال در یهودیت را با فرشته اقرب در اسلام یکی می گیریم.

ـ فرض کنید یک عارف بودایی، یک عارف هندو، یک عارف مسلمان، یک عارف یهودی و یک عارف زرتشتی، ۱۰ تا تجربه عرفانی برای ما گزارش کرده اند. چگونه می توانیم واقع نمایی این تجارب عرفانی را بفهمیم؟ فرضاً در تجربه عارف یهودی جلال خدا تجربه شده است و جلال خداوند در هیچ یک از تجارب دیگر وجود ندارد. ما به دنبال آن هستیم که چیزی پیدا کنیم که بتوانیم بر اساس آن تجارب را با هم مقایسه کنیم. یعنی بحث بر سر این نیست که بخواهیم تجارب عرفانی درون یک فرقه دینی را با هم مقایسه کنیم بلکه می خواهیم تجارب عرفانی ای را که در دنیا وجود دارد با هم مقایسه کنیم. لذا به دنبال آنیم که تجربه های مختلفی را که هر کدام از یک بافت فرهنگی و دینی و مذهبی برآمده است، از جهت واقع نمایی با هم مقایسه کنیم. لذا در این جا باید به دنبال عنصر یا عناصر مشترکی باشیم.

مثلاً اگر کسی مدعی شود که صرفاً تمام تجاربی که حضرت زهرا در آن ظاهر می شود حتماً صادق است، آن گاه تمام غیر مسلمانان از تجربه صادق محروم می شدند. زیرا آن ها در تجاربشان حضرت زهرا را نمی بینند بلکه مثلاً حضرت مریم یا کس دیگری را می بینند. ما به دنبال مؤلفه هایی هستیم که بتوانیم بر پشت بام تجارب عرفانی ای که از فرهنگ های مختلف برآمده اند بایستیم و در باب واقع نمایی یا عدم واقع نمایی تجارب عرفانی قضاوت کنیم.

□ در روشمند بودن، خود ملاک ها باید حتماً فیزیکی باشد. مثلاً شما نمی توانید در شرایط یک روش فرضاً بگویید که باید اخلاص هم باشد.

ـ این حرف خیلی خوبی است. پرسش این است که در روشمند بودن آیا باید حتماً روش ها طبیعی و مادی باشد یا آنکه

می تواند غیر از این هم باشد. در روشمند بودن ملاک ها می تواند subjective و درونی باشد و می تواند بیرونی یا objective باشد. این مهم نیست. اما حتماً باید حدود و ثغور ملاک ها مشخص باشد. مثلاً وقتی قرآن می گوید: «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر»، آن گاه ممکن است شخصی بگوید که من در شبانه روز هفده رکعت نماز را می خوانم ولی «تنهی عن الفحشاء و المنکر» محقق نمی شود، آن گاه پاسخ می دهند که نماز تو، نماز واقعی نیست. زیرا نماز واقعی غیر از رکوع و سجود شرایطی دارد و آن اینست که باید شرایطی در درون تو محقق شود. لذا اذعان کرد به شرایط درونی مهم نیست اما به این شرط که بتوان آن چه را در درون باید محقق شود، کاملاً مشخص کرد تا شک و شبهه ای در آن باقی نماند. آن گاه، در واقع ما از طریق یک امر درونی به صدق رسیده ایم همانند تشنگی خودمان که از راه درونی به آن می رسیم و این هیچ اشکالی ندارد.

فرزند مرحوم حاج ملا هادی سبزواری نقل می کند که ایشان هیچ گاه تا آخر عمرش اجازه نداد که حیوانی را سر ببرند. پسر ایشان می گوید هر چه به ایشان می گفتیم، ایشان پاسخ می دادند که به خاطر خوراک من نمی شود هیچ موجودی را از حیات محروم کرد. به ایشان می گفتند که شما که از قصابی گوشت می خرید، آن گاه ایشان جواب می دادند قصاب به خاطر شخص من گوسفند را نمی کشد، اما من نمی توانم بپذیرم که یک حیوان به خاطر خوراک شخص من کشته شود. پسر ایشان در برابر پدر استدلال می کند که گفته اند انسان اشرف مخلوقات است و بقیه مخلوقات را می توان برای اشرف مخلوقات فدا کرد. مرحوم سبزواری پاسخ می دادند که انسان اشرف مخلوقات است نه من و امثال من. این یعنی انسان واقعی یا انسان real. بنابراین اشکالی ندارد فقط باید گفت مثلاً نماز واقعی، ریاضت واقعی، با خود خلوت کردن واقعی. لذا subjective بودن ایرادی ندارد، فقط باید واقعی بودن آن مشخص شود. یعنی این که واقعی بودن آن به چه چیزی است؟ یعنی مثلاً اشکالی ندارد که واقعی بودنِ نماز واقعی، به مؤلفه هایی درونی بستگی داشته باشد نه به مؤلفه های بیرونی، اما به شرط آنکه همان مؤلفه های درونی برای من کاملاً قابل احراز باشد. یعنی مثلاً من ببینم که پس از تحقق بخشیدن به فلان مؤلفه، نهی از فحشا محقق شده است.

□ تجربه عرفانی طبق معنایی که حضرت عالی کردید هیچ بار مثبتی ندارد. من این چنین برداشت کرده ام. آیا درست است؟

ـ لزوماً نه.

□ اگر ندارد شما ابا داشتید از این که مثلاً بگویید تجربه عرفانی محی الدین را تجربه عرفانی می دانید. چرا که هیچ مانعی ندارد که آن هم تجربه عرفانی باشد.

ـ نه! تجربه عرفانی ای محل بحث است که آن سه تا چیز باشد، یعنی یا باید احساس یگانگی باشد یا یگانگی چیزها باشد، و یا پیوستگی باشد. تجربه مذکور غیر عادی هست، اما طبق تعریفی که در ابتدا کردیم تجربه عرفانی نیست.

یعنی تجربه عرفانی باید یکی از سه حالت مذکور باشد. به این لحاظ تجربه ابن عربی یک تجربه عرفانی نیست و گرنه با بار ارزشی آن کاری نداریم. تجربه محی الدین یک تجربه خارق العاده است گر چه نام آن را تجربه عرفانی نمی گذاریم و یکی از انواع هشت گانه دیگر تجارب خارق العاده است.

جلسه سوم

اگر درست به یادم مانده باشد بحث بر سر این بود که وقتی در باب عرفان مقایسه ای بحث می کنیم یکی از این سه پدیده را ممکن است مراد کنیم. گاهی در عرفان مقایسه ای به بحث از تجارب عرفانی می پردازیم، گاهی به سیر و سلوک عرفانی و گاهی هم به آموزه های عرفانی می پردازیم. وجوه مقایسه ای را هم که تجارب عرفانی به آن وجوه می توانند با هم مقایسه شوند، عرض کردم، یعنی این که از چه جنبه هایی می توان تجارب عرفانی را با هم مقایسه کرد. وجوه مقایسه تجارب عرفانی را عرض کردم و حالا باید به وجوه مقایسه سیر و سلوک های عرفانی بپردازیم. یعنی عمل های عرفانی. قبل از ورود به قسمت دوم باید نکته ای را راجع به قسمت اول یعنی تجارب عرفانی عرض کنم. تا این جا وقتی از تجربه های عرفانی سخن می گفتیم، سخن ما مقایسه ای بود، یعنی در صدد مقایسه تجارب عرفانی بودیم. لذا از وجوه مقایسه سخن می گفتیم و تجارب عرفانی را از جهاتی با هم مقایسه می کردیم. اما حالا که بحث مقایسه تمام شده است باید این نکته را عرض کرد که در باب خود تجربه عرفانی یک سلسله مباحثی قابل طرح است. این مباحث مربوط به مقایسه تجربه های عرفانی نیست اما در عین حال مقایسه تجربه های عرفانی نوعی توقف بر دانستن این مباحث دارد. صبغه این مباحث، عرفان مقایسه ای یا عرفان تطبیقی نیست، بلکه صبغه آن ها فلسفه عرفان است. در جلسه اول عرض کردم که ما به فلسفه عرفان نمی پردازیم بلکه با عرفان مقایسه ای سر و کار داریم، اما در عین حال وجوه مقایسه ای که در جلسات گذشته عرض کردم نوعی توقف بر این امر دارد که در باب برخی از مسائل فلسفه عرفان اتخاذ موضع کرده باشیم، البته بخشی از فلسفه عرفان که مربوط به تجربه های عرفانی می باشد. لذا من می خواهم به مسائلی اشاره کنم که در فلسفه عرفان محل بحث است و البته بخشی از فلسفه عرفان که به تجربه های عرفانی می پردازد. گر چه این مباحث به فلسفه عرفان مربوط هستند و به عرفان مقایسه ای مربوط نیستند، اما در عین حال عرفان مقایسه ای نوعی توقف بر این امر دارد که در باب این مسائل اتخاذ موضع کرده باشیم. من این مسائل را فهرست وار عرض می کنم. مسائل مربوط به تجربه عرفانی در قلمرو و فلسفه عرفان بر سه قسم است:

۱. مسائلی که به معناشناسی تجربه عرفانی مربوط می شود. (semantical)

۲. مسائلی که به وجودشناسی تجربه عرفانی مربوط می شود. (ontological)

۳. مسائلی که به معرفت شناسی تجربه عرفانی مربوط می شود. (epistemological)

۱) در باب قسم اول دو بحث مهم معناشناختی وجود دارد. یکی این که تجربه عرفانی اصلاً به چه معنا، تجربه است؟ یا به تعبیر دیگر تجربه عرفانی به چه معنا از واژه تجربه، تجربه است؟ بحث دوم هم این است که تجربه عرفانی، به چه معنا عرفانی است؟ یا این که تجربه عرفانی، به چه معنایی از واژه عرفان، عرفانی است؟ به تعبیر دیگری، از چه حیث اگر به تجربه عرفانی نگاه کنیم، آن گاه آن را تجربه عرفانی می نامیم؟ و در بحث اول هم، اگر از چه حیث به تجربه عرفانی نگاه کنیم، می گوییم تجربه است؟ زیرا هم «تجربه» و هم «عرفانی» چندین معنا دارد. این دو سؤال را در قسمت اول، یعنی مسائل معناشناختی

تجربه عرفانی مورد بحث قرار می دهند.

۲) مباحث وجودشناختی تجربه عرفانی، مباحث وسیع تری است. من این مباحث را یک به یک عرض می کنم:

۲ـ۱ـ آیا تجربه عرفانی امکان وقوع دارد یا نه؟ آیا تجربه عرفانی امکان پذیر است یا نه؟ شاید تجربه عرفانی امری است که باید آن را ممتنع الوجود یا ـ به تعبیر آشناتری ـ ممتنع الوقوع تلقی کنیم. آیا تجربه عرفانی امکان وقوع دارد یا امتناع وقوع؟ تجربه عرفانی امکان وجود دارد یا امتناع وجود؟ ممکن است کسی مدعی شود که تحقق تجربه عرفانی به عللی محال است، کما این که کسانی چنین گفته ا ند. یعنی کسانی گفته اند که تجربه عرفانی به عللی استحاله وقوع دارد و امکان وقوع ندارد. یعنی مستحیل الوقوع است و ممکن الوجود نیست، بلکه ممتنع الوجود است.

۲ـ۲ـ بر فرض آنکه تجربه عرفانی ممکن الوقوع باشد، آیا تجربه عرفانی واقع شده است یا نه؟ یعنی آیا تاکنون مصداقی با نمونه ای از مصادیق و نمونه های تجربه عرفانی محقق شده است یا نه؟ زیرا هر ممکن الوقوعی واقع نیست یعنی هر ممکن التحققی متحقق نیست. آیا ممکن الوقوع مورد نظر ما تاکنون واقع هم شده است یا نه؟ این بحث در فلسفه عرفان طرح می شود.

۲ـ۳ـ به فرض آنکه تجربه عرفانی محقق شده باشد آیا تجربه عرفانی یک نوع دارد یا بیش از یک نوع دارد؟ آیا یک نوع تجربه عرفانی در عالم محقق شده است یا بیش از یک نوع تجربه عرفانی محقق شده است؟ آیا تجارب عرفانی به انواع مختلفی تعلق دارند یا همه به نوع واحدی تعلق دارند؟ به تعبیر دیگری آیا تجربه عرفانی یک نوع است و مصادیق آن، افراد آن نوع می باشند یا این که تجربه عرفانی، خودش یک جنس است و مصادیق آن انواعی از آن جنس می باشند. جنس در این جا به معنای منطقی است. یعنی تجربه عرفانی را باید نوع تلقی کنیم یا جنس؟ اگر نوع باشد آن گاه فقط مصادیقی دارد که افراد آن می باشند، اما اگر جنس باشد آن گاه مصادیقی دارد که آن مصادیق انواع آن می باشد و نه افراد آن.

□ آیا نباید این بحث در قسمت اول، که به مفهوم تجربه عرفانی اختصاص دارد، مورد توجه واقع شود؟

ـ نه! در این جا بحث از معناست نه از مفهوم، معنا غیر از مفهوم است. معنا یعنی این که این لفظ را به چه معنا به کار می بریم. لذا کاری به این نداریم که این معنا در بیرون محقق است یا نه. بنابراین مباحث معناشناختی حتی در باب اموری که مستحیل الوقوع هم هستند وجود دارد و طرح می شود. معنا غیر از مفهوم است. معنا همیشه صفتی است برای لفظ. یعنی الفاظ یا معنادار هستند و یا معنادار نیستند. اما مفهوم صفتی است برای موجودات. یعنی ما از موجودات یا در ذهنمان مفهومی داریم و یا نداریم. پس یک بحث وجودشناختی این است که تجربه عرفانی انواع دارد یا ندارد؟

۲ـ۴ـ بر فرض آنکه تجربه عرفانی انواعی دارد، وجوه تفاوت این انواع چیست؟

وجوه تشابه انواع تجربه عرفانی محل بحث نیست. زیرا وجه تشابه همه آن ها این است که همه این تجارب عرفانی هستند. وجوه تفاوت تجارب عرفانی در چیست؟ یعنی چه چیزی باعث شده است تا بگوییم تجارب عرفانی انواع مختلفی هستند؟ حتماً وجوه تفاوتی بین اینها وجود داشته است که آن ها را انواع مختلف تجارب عرفانی تلقی کرده ایم. یعنی بین هر

کدام از اینها و دیگری حتماً حداقل یک وجه تفاوت وجود داشته است که باعث شده است بگوییم این تجربه عرفانی به نوعی متعلق است و تجربه عرفانی دیگر به نوع دیگری متعلق است. بنابراین باید به این بحث پرداخت که وجوه تفاوت تجارب عرفانی چیست؟

۲ـ۵ـ سهم معرفت، احساس، عاطفه، هیجان و اراده در تجربه های عرفانی چقدر است؟ یعنی سهم این سه چیز: اول: معرفت، دوم: احساس ـ عاطفه ـ هیجان، سوم: اراده. در تجربه های عرفانی چقدر است؟ و این به این معناست که ما در تجربه های عرفانی چقدر با معرفت سر و کار داریم، چقدر در تجارب عرفانی با احساسات و عواطف و هیجانات سر و کار داریم و چقدر با اراده سر و کار داریم؟ سهم هر کدام چقدر است؟ ممکن است کسی در این جا معتقد باشد که سهم هر یک از این سه چیز در انواع مختلف تجارب عرفانی مختلف است. یعنی مثلاً تجربه عرفانی n نوع دارد. در نوع اول ۲۰ درصد سهم، از آنِ معرفت است، ۶۰ درصد از آنِ احساس و عاطفه و هیجان و ۲۰ درصد هم از آنِ اراده است. در حالی که در نوع دوم تجربه عرفانی سهم ها متفاوت می شود و مثلاً سهم معرفت بیشتر و سهم دو تای دیگر کمتر می شود. بالاخره باید به این بحث پرداخته شود که سهم هر کدام از این سه تا در تجربه عرفانی چقدر است. در بقیه تجارب ـ غیر از تجارب عرفانی ـ کمابیش مشخص است که سهم هر کدام از این سه تا چقدر است. مثلاً این که در حال خشم سهم معرفت چقدر است. وقتی انسان خشمگین می شود مسلماً معرفت سهمی داشته است. زیرا تا انسان با خبر نشود که فلان ا نسان، فلان کار را انجام داده است، نسبت به او دستخوش خشم نمی شود. پس در خشم، معرفت دارای سهمی می باشد. آیا اراده هم در خشم سهمی دارد؟ خشم از مقوله احساسات و عواطف و هیجانات است. در ظاهر به نظر می رسد که تمام سهم باید از مقوله احساسات و عواطف و هیجانات باشد. اما مشخص شد که معرفت هم در آن سهمی دارد. آیا خشم از اراده هم سهمی دارد؟ می توان در خصوص هر یک از احساسات و عواطف و هیجاناتِ ـ تقریباً ـ هشتاد گانه ای که انسانها دارند سهم هر یک از این ساحت ها را مشخص کرد. به همین ترتیب در باب سایر تجارب هم همین طور است. یعنی تجاربی هم که در اصل از مقوله احساسات و عواطف و هیجانات نیستند و از مقوله معرفت اند، ممکن است سهمی از اراده هم در آن ها باشد، یا این که سهمی از احساسات و عواطف و هیجانات هم در آن ها باشد. کما این که در تجاربی هم که از سنخ اراده اند و از تجارب غیر عرفانی عادی بشر می باشند ممکن است معرفت، احساسات و عواطف و هیجانات هم سهمی داشته باشند. این بحث بسیار جالبی است، اما در این جا فقط فهرستوار عرض می کنم.

پس مسئله پنجم این است که سهم هر یک از این سه تا چقدر است؟

۲ـ۶ـ باورهای صاحبان تجربه عرفانی، پیش داوریها، پیش فهم ها و انتظارات آن ها چقدر در تحقق خود تجربه عرفانی مؤثر است؟ به این دلیل عبارت «تحقق خود تجربه عرفانی» را به کار بردم زیرا ممکن است سؤالات دیگری را بعداً در قسمت های دیگری طرح بکنیم. آیا عوامل پنج گانه یعنی عقاید صاحبان تجربه، قبل از وقوع تجربه عرفانی درباره هر چه که باشد اعم از خدا، جهان، هستی، انسان، طبیعت، مبدأ، مقصد، قبل از دنیا، بعد از دنیا، دنیا، عالم فرشتگان، عالم جنّیان و... دانسته ها و معلومات صاحبان تجربه، پیش پنداشته ها، پیش داوری ها و پیش حکم ها، پیش فهم ها و انتظارات مختلف، چقدر

در نفس خود تجربه عرفانی دخیل هستند. در این جا کسانی معتقدند که در تجربه عرفانی، به معنای دقیق کلمه، هیچ یک از اینها مؤثر نیست. این سخن به این معناست که شما چه زن باشید و چه مرد، چه بودایی باشید و چه مسلمان، در قرن ۱۱ باشید یا قرن ۲۱ یا قرن ۳۱، هر عقیده، علم، پیش داوری، پیش پنداشت، پیش حکم و پیش فهم و انتظاری که داشته باشید و علی رغم تفاوت انسانها در این موارد، این تفاوت ها در تجربه عرفانی انسان ها هیچ تأثیری نخواهد داشت. یعنی گویی تجربه عرفانی، قلمروی است که ما در آن از همه این امور منخلع، مسلخ و برکنده می شویم و به ساحت تجربه عرفانی گام می نهیم. لذا عقاید قبلی ما ـ چه بودایی باشیم و چه مسیحی یا مسلمان یا هندو ـ تأثیری در خود آن تجربه عرفانی ندارد. گویی تجربه عرفانی نسبت به عوامل پنج گانه ای که بر شمردیم بی رنگ است. و این سخن به این معناست که ما در عین حال که از لحاظ باورها، دانسته ها، پیش داوریها، پیش فهم ها و انتظارات تفاوت های بی شماری داریم، می توانیم تجربه عرفانیِ دقیقاً مانند هم داشته باشیم. یعنی این امور ۵ گانه هیچ تأثیری نمی گذارد. آیا چنین است یا این که این عوامل پنج گانه در خود تجربه عرفانی تأثیر می گذارند؟ یعنی شخصی که عقایدی را دارد چیزی را تجربه می کند و شخصی که عقاید دیگری را دارد چیز دیگری را تجربه می کند و شخص سوم هم که عقاید سومی دارد چیز دیگری را تجربه می کند. این بحث مربوط به خود تجربه عرفانی است.

۲ـ۷ـ این بحث درباره ارتباط وجودی تجربه عرفانی با تعبیر تجربه عرفانی می باشد. من در این جا تعبیر «تعبیر» را به کار بردم. فعلاً تعبیر و تفسیر را به یک معنا به کار می برم و در واقع معادل Interpretation.

□ آیا توصیف نمی شود گفت؟

ـ توصیف (Discription) به کار نمی برم، زیرا وقتی توصیف به کار می رود، بدیل های آن دو چیز دیگر است. گاهی توصیف در برابر تبیین Explanation در علوم به کار می رود. مراد ما این نیست. گاهی توصیف در برابر توصیه Prescription به کار می رود و چون معمولاً در عرف فرهنگ فلسفی، توصیف، عِدل یکی از این دو تاست، یعنی گاهی توصیف در برابر تبیین و گاهی در برابر توصیه است، لذا ما از تعبیر Interpretation استفاده می کنیم تا آن مقابل ها برایش تصور نشود، یعنی لفظ تعبیر را به کار می بریم و می گوییم تجربه عرفانی را تعبیر می کنیم. یعنی تجربه عرفانی را اولاً در قالب مفهوم و ثانیاً در قالب لفظ در می آوریم. یعنی به محض اینکه تجربه عرفانی از سویی وارد عالم ذهن و از سویی وارد عالم زبان شد، به ترتیب دارای مفهوم و لفظ می شود و به لباس لفظ در می آید، در این صورت می گوییم تجربه عرفانی تعبیر یا تفسیر شده است. آیا تعبیر یا تفسیری که از تجربه عرفانی می کنیم، توصیف تجربه عرفانی است یا تبیین تجربه عرفانی؟ چه ربط و نسبتی بین تجربه عرفانی و تعبیر یا تفسیر تجربه عرفانی وجود دارد؟ آیا تعبیر یا تفسیر تجربه عرفانی، توصیف تجربه عرفانی است یا تبیین تجربه عرفانی؟ این موضوع محل بحث است. یک مثال از تجربه های عادی می زنم. وقتی من احساس گرسنگی می کنم چیزی در درون بدن خودم یا ناحیه امعاء و احشاء یا شکم خودم احساس می کنم. اگر احساس خودم را در قالب «گرسنه ام» بیان کردم، چه بسا کسی بگوید که تعبیر یا تفسیری که کردی از مقوله توصیف است. اما اگر به جای آنکه بگویم «گرسنه ام»، این تعبیر را به کار

ببرم و بگویم «شکمم خالی شده است»، آن گاه تعبیر و تفسیر من از مقوله توصیف نیست بلکه از مقوله تبیین است. زیرا وقتی انسان می گوید «شکم ام خالی شده است» در حال بیان علت احساس خود می باشد، نه خود احساس. زیرا انسان احساس شکم خالی بودن نمی کند، بلکه احساس گرسنگی می کند. وقتی انسان می گوید «شکم ام خالی است» یعنی معلومات اضافه ای دارد مبنی بر این که وقتی انسان احساس گرسنگی می کند که شکم اش خالی شده باشد. لذا اگر بگویم که «شکمم از طعام خالی شده است» آن گاه در این صورت تعبیر یا تفسیری که از حال گرسنگی کرده ام از مقوله تبیین است نه توصیف. زیرا هر گاه انسان پدیده ای را که از آن سخن می گوید وارد یک رابطه علّی ـ معلولی کند آن گاه یک تبیین از آن به دست داده است. بنابراین وقتی می گویم «شکم ام خالی شده است» یک ارتباط علّی ـ معلولی میان دو پدیده برقرار می کنم. در فرهنگ فلسفی به این امر تبیین می گوییم. در حالی که توصیف یعنی شی ای را که در منظر و مرآی ماست و یا مورد فهم ما واقع شده و یا به هر طریق دیگری که ادراک شده است، بدون آنکه وارد ارتباط علّی و معلولی کنیم، بیان کنیم. اما اگر این را با چیز دیگری در ارتباط قرار دادیم آن گاه پای تبیین به میان می آید. یعنی به محض این که ارتباط علّی و معلولی بین احساس گرسنگی و خالی بودن شکم برقرار شود و «خالی بودن شکم» را علت احساس گرسنگی بدانیم، آن گاه تبیین صورت گرفته است. انسان خلّو شکم را احساس نمی کند، بلکه گرسنگی را احساس می کند.

□ آیا تعبیر خواب هم همین طور است؟

ـ بله! در مورد تعبیر خواب هم همین طور است. اگر آن چه را که در خواب دیده اید بدون آنکه رابطه علّی ـ معلولی وارد آن کنید، بیان کنید در آن صورت شما خواب خود را توصیف کرده اید. اما اگر بیان علّی ـ معلولی از آن ارائه بدهید در آن صورت تبیین کرده اید. اتفاقاً در زبانهای اروپایی هم برای «تعبیر خواب» لفظ «تعبیر» به کار می برند و می گویند Interpretation of Dream یعنی تعبیر خواب یا تعبیر رؤیا. پس سؤال هفتم این است که رابطه بین «تجربه» و «تعبیر تجربه» چه رابطه ای است؟ یعنی آیا از مقوله توصیف است یا از مقوله تبیین؟

۲ـ۸ـ پنج عامل مذکور یعنی باورها، دانسته ها، پیش داوریها، پیش فهم ها و انتظارات چه تأثیری در تعبیر و تفسیر تجربه عرفانی دارند؟ این هم یک بحث وجود شناختی است یعنی عین سخنی را که درباره تجربه عرفانی گفتیم در این جا این چنین مطرح می شود که وقتی تجربه ای می خواهد به زبان در بیاید، چرا مثلاً یک شخص می گوید من نیروانا را تجربه کردم و شخص دیگری می گوید من برهمن را تجربه کردم و شخص سوم می گوید، من خدا را تجربه کردم. خدا و برهمن دو تعبیر است، بر فرض آنکه، تجربه، تجربه واحدی باشد، آن گاه پرسش این است که این تعبیرات چقدر تحت تأثیر عوامل پنج گانه مذکور که شخص از قبل دارا بوده، واقع شده است؟

۲ـ۹ـ تجربه عرفانی چه آثار و نتایجی برای صاحب تجربه دارد؟ تجربه عرفانی با صاحب تجربه چه کاری انجام می دهد؟ معمولاً سه دسته آثار و نتایج شاخص ترند هر چند آثار و نتایج منحصر به این سه دسته نیست. یکی از این سه تا آثار و نتایج روانی است یعنی پس از حصول کشف و شهود زندگی صاحب تجربه به لحاظ روانی با قبل از آن چه فرقی یا چه فرق هایی کرده است؟ آثار و نتایج اخلاقی هم محلّ بحث است. یعنی این که سلوک اخلاقی صاحب تجربه چه تفاوتی با قبل از تجربه

کرده است؟ و دیگر این که چه تفاوتی در نگرش شما نسبت به هستی پدید آمده است. اگر دقت کرده باشید مثلاً در بعضی از انواع تجربه های عرفانی که پدید می آید ـ البته بعضی از تجارب عرفانی دفعی است و مسبوق به هیچ سابقه ای نیست ـ معمولاً شخص از یک نگرش مادی به یک نگرش الهی می رسد. مثلاً شخص می گوید من قبلاً یک انسان ماتریالیست یا نیهیلیست (مادی انگار یا پوچ انگار) بوده ام، اما پس از حصول تجربه عرفانی به یک نگرش الهی نسبت به هستی دست یافته ام. گاهی چنین تحولاتی واقع می شود. البته بحث ما فعلاً در این نیست که انسان حتماً از طرف ماتریالیستیک به طرف الهی یا spritualistic برود. عکس آن هم ممکن است واقع شود. گفته شده که برای کسانی ضد مکاشفه روی داده است. یعنی کسانی تا زمانی به خدا قائل بوده اند و عالم را الهی می دیده اند و به مبدأ و معاد معتقد بوده اند اما پس از حصول کشف و شهودهایی فهمیدند که نه خدایی در کار است و نه زندگی پس از مرگ. هر چند ضد مکاشفه به ندرت واقع شده، اما در تاریخ رخ داده است. یکی از موارد شاخص ضد مکاشفه، موردی است که در زمان کانت رخ داد. برای یک الهیدان سوئیسی، در زمان کانت، یک ضد مکاشفه رخ داد و به گمان خودش فهمید که همه چیز هیچ اندر هیچ است. البته این که ضد مکاشفه را تجربه عرفانی بنامیم یا نه بستگی به این امر دارد که از تجربه عرفانی چه چیزی مراد کرده باشیم.

□ چرا فرمودید که این سه دسته آثار شاخص ترند، در حالی که ظاهراً می توان آثار دیگری را هم برشمرد؟

ـ بله! اما این سه دسته شاخص ترند، یعنی بیشتر مورد توجه واقع می شوند و در کتاب های مختلف در زمینه تجارب عرفانی از این آثار بحث می شود. مثلاً می گویند فلان عارف پس از فلان تجربه آرامشی داشت که قبلاً نداشت. این یک تأثیر روانی است. یا مثلاً می گویند در فلان عارف خدمت به خلقی پدید آمد که قبلاً نداشت. در حالی که سابقاً سرش در توبره خودش بود. سر در لاک خود داشت و فقط به خانواده خودش می پرداخت، در حالی که اکنون نسبت به دیگران، سرنوشت دیگران و ظلمی که به دیگران می شود، توجه نشان می دهد. بنابراین پس از تجربه عرفانی، آثار اخلاقی مطلوبی بر او عارض شده است. گاهی هم آثار نگرشی عارض می شود. البته می توان آثار دیگری هم داشت، اما به هر حال این سه اثر شاخص ترند، یعنی آثاری که تجربه عرفانی بر روان شخص می گذارد، آثاری که بر رفتار شخص می گذارد و آثاری که بر نگرش شخص به هستی می گذارد. این سه اثر شاخص تر از بقیه است، اگر چه می توان آثار دیگری هم برشمرد. مثلاً تجربه عرفانی می تواند حتی آثار فیزیولوژیک هم داشته باشد. یعنی پس از تجربه عرفانی در فیزیولوژی بدن کسی تغییراتی ایجاد شود و بدن او متفاوت با قبل شود. این هم در فیزیولوژی مستحک است ولی محل توجه چندان قرار نمی گیرد. ۳۵´

در باب تجارب عرفانی، مباحث معرفت شناختی هم قابل طرح است:

۳ـ۱ـ آیا تجارب عرفانی واقع نما هستند یا ناواقع نما؟ آیا تجارب عرفانی واقعیتی را مکشوف می کنند، یا آنکه واقعیتی را مکشوف نمی کنند و یا حتی برعکس واقعیت مکشوف را از ما مکتوم می کنند و ما را به جهل مرکب دچار کرده و به اوهام و خیالات و توهمات در می اندازند؟ آیا تجارب عرفانی cognitive هستند یا noncognitive، یعنی معرفت بخش اند یا نامعرفت بخش؟

□ این بحث را جلسه گذشته فرموده بودید.

ـ در جلسه گذشته از جنبه مقایسه ای عرض کردم، اما در این جلسه اصل بحث را طرح می کنم.

۳ـ۲ـ اگر تجارب عرفانی واقع نما هستند، آیا درجه واقع نمایی آن ها به یک اندازه است یا به اندازه های متفاوت می باشد؟ آیا همه تجارب عرفانی به یک درجه از واقع نمایی اند یا به یک درجه نیستند؟ یک مثال عرض می کنم. چشم بنا به فرض واقع نماست. در روز، چشم واقعیت های یک اتاق را برای شما می نمایاند، اما اگر شب باشد آن گاه در تاریکی با وجود این که واقعیت ها را به شما می نمایاند، اما درجه ای از ابهام پیدا می کند و اگر مه هم به تاریکی اضافه شود، آن گاه گر چه در مه و تاریکی به اشیاء نگاه می کنیم، باز هم چشم ما واقع نماست اما واقع نمایی آن یک درجه کاهش پیدا می کند. چنین نیست که اگر قوه ای واقع نما باشد در تمام واقع نمایی هایش به یک اندازه واقع نما باشد. زیرا واقع نمایی به عوامل فراوانی بستگی دارد. کما این که در غیر مباحث حسی هم چنین است. اگر کسی مدعی شد که ۱۴۴=۱۲×۱۲ درست گفته است. اگر کسی هم گفت ۱۲×۱۲ از ۱۰۰ بیشتر است باز هم درست گفته است، و اگر کسی گفت ۱۲× ۱۲ از هزار کمتر است، باز هم درست گفته است، اما میزان واقع نمایی این سه گزاره با هم فرق دارد. شخصی که گزاره اول را بیان کرده است، درست به واقع اصابت کرده است، اما دو گزاره دیگر گر چه واقع را بیان می کنند، اما درجات قرب و بعد آن ها به واقعیت متفاوت است. لذا مفهوم صدق و کذب مفاهیم متواطی نیستند بلکه مشکک اند. یعنی می توانیم سه گزاره صادق داشته باشیم که میزان اصابت آن ها به واقع فرق می کند. البته این بحث بسیار پیچیده است و معمولاً در منطق فازی یا منطق تشکیکی ـ البته به تعبیر من ـ که امروزه تمام کامپیوترها بر اساس آن درست شده است، صدق و کذب تشکیکی است. یعنی مثلاً یک گزاره صادق است، گزاره دیگر هم صادق است، اما یکی از این گزاره ها صادق تر از دیگری است. یا مثلاً یک گزاره کاذب است، گزاره دیگری هم کاذب است، اما یکی از این دو گزاره کاذب تر از دیگری است. لذا مسئله صدق و کذب، مسئله همه یا هیچ نیست. پس این بحث را می توان در باب تجارب عرفانی طرح کرد که اگر تجارب عرفانی واقع نما هستند به یک درجه واقع نما هستند یا به درجات متفاوتی؟

۳ـ۳ـ آیا اگر تجارب عرفانی واقع نما هستند، واقع نمایی های مستقیم و بی واسطه دارند یا واقع نمایی های غیر مستقیم و با واسطه. این بحث بسیار مهم است. واقع نمایی ممکن است indirect باشد یعنی غیر مستقیم و ممکن است direct باشد یعنی مستقیم. اگر واقع نمایی غیر مستقیم باشد آن گاه دارای واسطه mediate است اما اگر مستقیم باشد بی واسطه immediate است. اگر بخواهیم واضح تر سخن بگوییم باید گفت اگر سخنی که گفته می شود یا باوری که شخص به دست می آورد، در اثر مواجهه با عالم از طریق خود منابع شناخت باشد، آن گاه واقع نمایی مستقیم است. اما اگر از طریق استدلال باشد آن گاه واقع نمایی غیر مستقیم است. مثلاً اگر شما از پنجره به بیرون نگاه کنید و درختی را ببینید و این باور برای شما حاصل شود که «درختی روبروی من است» یا این گزاره را به زبان آوردید، در این صورت شما غیر مستقیم و با واسطه سخن نمی گویید، بلکه بی واسطه و مستقیم سخن می گویید. این باور به این خاطر برای شما حاصل شده است که یکی از منابع شناخت شما در این مثال چشم است. به محض آنکه چشم درخت را می بیند، شما یک سیر استدلالی را در درونتان دنبال نمی کنید که نتیجه آن

سیر استدلالی این باشد که درختی در بیرون هست. بلکه با باز کردن چشم و دیدن درخت این باور که در بیرون درختی هست در شما منعقد می شود. لذا شما با حس که یکی از منابع شناخت است سر و کار دارید بنابراین واقع نمایی مستقیم است. درون نگری هم همین طور است. اگر شما به خودتان رجوع کردید و گفتید که من تشنه ام، با یک استدلال به تشنگی خودتان پی نبرده اید، بلکه خود تشنگی را حس کرده اید. بنابراین اگر به زبان آوردید که من تشنه ام یا در درونتان باوری پیدا کردید که من تشنه ام آن گاه «من تشنه ام» نتیجه یک استدلال نیست. بنابراین در حس و درون نگری واقع نمایی مستقیم است، در شهودها هم واقع نمایی مستقیم است زیرا شهود هم از منابع مستقیم شناخت است. یعنی اگر مثلاً گفتید که نمی شود چیزی سرتاسر آن سفید باشد و در عین حال لکه سیاه هم داشته باشد، آن گاه از راه استدلال به این نکته نرسیده اید، بلکه شهود کرده اید. مثلاً یک توپ نمی تواند کاملاً سفید باشد و در عین حال یک لکه سیاه هم داشته باشد. زیرا اگر یک لکه سیاه داشته باشد، پس کاملاً سفید نیست و اگر کاملاً سفید است، پس لکه سیاه ندارد. بنابراین این دو گزاره که «اگر چیزی سرتاسر آن سفید باشد آن گاه لکه سیاه ندارد» و «اگر چیزی رنگ داشته باشد حتماً شکل هندسی هم دارد» با شهود حاصل می شوند نه با استدلال، یعنی در درون خودمان می یابیم. پس شهود هم از منابع مستقیم است. در مورد حافظه چه می توان گفت؟ اگر شما به یاد می آورید که دیروز صبح نیمرو خورده اید و از طریق حافظه معتقد می شوید که دیروز صبح صبحانه خورده اید و یا به زبان می آورید که دیروز صبح صبحانه خورده اید، آیا یک واقع نمایی مستقیم و بی واسطه است یا واقع نمایی غیر مستقیم و با واسطه؟

در مورد حافظه کمی اختلاف وجود دارد، اما بیشتر معرفت شناسان حافظه را هم یک منبع شناخت بی واسطه می دانند. زیرا در خصوص حافظه با استدلال به معرفت نمی رسیم، بلکه چیزی را به یاد می آورد. در باب پنجمین منبع شناخت یعنی شهادت چه می توان گفت؟ آیا با واسطه است یا بی واسطه؟ اگر ۲۰ هزار نفر به شما بگویند که مثلاً پایتخت آمریکا واشنگتن است، بر فرض آنکه شما تا به حال واشنگتن نرفته اید، آن گاه اگر شما معتقد شوید که پایتخت آمریکا واشنگتن است، آیا شناخت شما با واسطه است یا بی واسطه؟ در مورد شهادت هم اختلاف وجود دارد اما اکثر معرفت شناسان معتقدند که شهادت، شناخت با واسطه است. زیرا یک سیر استدلالی در ذهن ما وجود دارد که نتیجه آن این است که معتقد می شویم پایتخت آمریکا واشنگتن است. منبع شناخت دیگری هم وجود دارد که همان استدلال است. استدلال یک منبع شناخت با واسطه است، یعنی مثلاً اگر شما با چشمتان دیدید که الف ب است یک شناخت بی واسطه دارید. سپس با چشمتان می بینید که ب ج است، باز هم یک شناخت بی واسطه دارید. اگر از کنار هم قرار دادن این دو گزاره به این نتیجه برسید که الف ج است آن گاه گر چه این گزاره واقع نماست، اما با واسطه به این واقعیت رسیده ایم. از این نظر بهتر است به جای غیر مستقیم یا با واسطه لفظ Inferential به معنای استنتاجی را به کار ببریم. یعنی آن چه که نتیجه استدلال است. اما آن چه که مستقیم یا بی واسطه است غیر استنتاجی یا non inferential است. ۴۷:۳۰ اگر باز از تمام.... هم بیرون بیاییم. اگر تجربه عرفانی واقع نما هم هست آیا خودش یکی از منابع شناخت است یا این که با یک یا چند واسطه خودش را به یکی از منابع شناخت می چسباند. آیا تجربه عرفانی مثلاً همانند تجارب حسی است که خودش منبع شناخت باشد و بی واسطه حاصل می شود، یا آنکه بر اثر یک استدلال که چند مقدمه دارد

متوجه می شویم که تجربه عرفانی مطابق با واقع است. پس عبارهٔ اخری تمام سخنان من این شد که آیا تجربه عرفانی خود یکی از منابع مستقل شناخت است یا این که با واسطه یا وسایطی از منابع مختلف شناخت استنتاج، استخراج و استنباط می شود، یعنی حاصل استدلال است.

۳ـ۴ـ اگر تجربه عرفانی، یک منبع شناخت مستقل باشد و ما در تجربه عرفانی دارای علم مستقیم و بی واسطه باشیم، آن گاه پرسش این است که این علم بی واسطه چه ربط و نسبتی با سایر منابع شناخت دارد؟ یعنی تجربه عرفانی با حس، شهود، درون نگری و سایر منابع شناخت چه ربطی و نسبتی دارد؟

۳ـ۵ـ اگر حکم تجربه عرفانی با حکم یکی از منابع شناخت تعارض یافت چه باید کرد؟

موارد ۴ و ۵ در صورتی پیش می آید که تجربه عرفانی یک منبع شناخت مستقل باشد، اما اگر تجربه عرفانی یک منبع شناخت مستقل نباشد آن گاه پرسش های دیگری طرح می شود از جمله:

۳ـ۶ـ اگر تجربه عرفانی به ما شناخت غیر مستقیم و با واسطه یا استنتاجی می دهد، آن گاه این شناخت استنتاجی چه نوع شناخت استنتاجی ای می باشد؟ زیرا شناخت استنتاجی سه نوع است.

□ اگر واسطه در میان باشد به آن تجربه عرفانی گفته نمی شود، زیرا عنصر حضور در تجربه عرفانی یک عامل اساسی است. اگر واسطه در میان باشد، عنصر حضور برای فاعل شناسا وجود ندارد، بلکه شناخت با یک واسطه صورت می گیرد.

ـ می دانم! اما ما اتخاذ موضع خودمان را کرده ایم و رأی خودمان را گفته ایم. حالا در مقام طرح مسئله هستیم. البته رأی ما همان است که شما می گویید و لذا حق با شماست. در این جا می خواهیم بگوییم که چه مسائلی درباره تجربه عرفانی وجود دارد، یعنی مسائل معرفت شناختی را که حول تجربه عرفانی وجود دارد طرح می کنیم.

شناخت غیر مستقیم یعنی استنتاجی inferential بر سه قسم است: بعضی از شناخت های استنتاجی قیاسی است. بعضی استقرایی است و بعضی هم استنتاج از راه بهترین تبیین هستند. در منطق ارسطویی، ارسطوئیان و نو ارسطوئیان این مطلب در بحث صناعات خمس وجود دارد که دلیل بر سه قسم است، یعنی دلیل یا از مقوله قیاس است یا استقراست و یا تمثیل. قیاس ارسطویی همان است که امروزه هم deduction نامیده می شود. یعنی نوعی از استدلال، استدلال deductive است که با قیاس صورت می گیرد. استقرا هم امروزه گر چه تفاوت هایی با استقراء قدما دارد اما هنوز هم وجود دارد، یعنی استدلال استقرایی. استقرا همان Induction است. البته استقرایی که امروزه در علم مورد قبول است، هنوز هم تفاوت هایی با استقرا قدما یعنی ارسطو و ارسطوئیان دارد، اما هنوز هم یکی از روش های استدلال، استدلالات استقرایی است. اما آن چه که قدما تمثیل analogy می نامیدند، امروزه دیگر محل بحث نیست، زیرا به همان قیاس و استقرا احاله می شود. اما یک چیز سومی هم از اوایل قرن بیستم توسط چارلز سندرس پیریس وارد علم و فلسفه علم شد که استدلال از راه بهترین تبیین یا استنتاج از راه بهترین تبیین نامیده می شود، یعنی abduction یا Argument from best explanation. البته امروزه بیشتر تعبیر دوم یعنی

Argument from bestExplanation به کار می رود. در استدلال از راه بهترین تبیین ما با قیاس به نتیجه نمی رسیم. استقرا هم صورت نمی گیرد، بلکه تبیینی یافته ایم که چون این تبیین بهترین تبیین می باشد، لذا وقوع آن را هم می پذیریم. این قسم سوم است. بنابراین آن چه را که در سؤال مطرح می کردیم که اگر در تجربه عرفانی استدلال داشته باشیم و شناخت ما، شناخت غیر مستقیم و با واسطه باشد، آن گاه کدام یک از انواع استدلال است، باید گفت که ما واقع نمایی تجارب عرفانی را یا از راه قیاس، یا از راه استقراء و یا از راه بهترین تبیین فهمیده ایم.

در این جا باید توضیحی در باب بهترین تبیین ارائه دهم تا مشخص شود که سخن کسانی که مدعی اند استدلال از راه بهترین تبیین حتی در تجربه عرفانی هم مصداق دارد سخن بی وجهی نیست. استدلال از راه بهترین تبیین این است که واقعه ای اصلاً در منظر و مرئیِ شما نبوده است. بنابراین از آن واقعه خاص استقرا ندارید، ولی در عین حال معتقد می شوید که این واقعه رخ داده است. اگر از شما بپرسند که آیا از این واقعه استقرا یا قیاس دارید، پاسخ شما منفی خواهد بود. از شما می پرسند چرا به این واقعه معتقدید. شما پاسخ خواهید داد که اگر معتقد شوم که این واقعه رخ داده است، این بهترین تبیینی است که می شود از واقعه ارائه داد. فرض کنید مثلاً ما درون یک اتاق باشیم و ارتباط ما با عالم بیرون چه از لحاظ در و پنجره و چه از لحاظ صدا قطع باشد. نور هم از بیرون نیاید و ما از بیرون چیزی نبینیم. بعد از آنکه از اتاق خارج می شویم، می بینیم که درختان، خیابان، باغچه ها، ماشین ها، آدم ها، و... همه خیس هستند. در این جا ما خودمان با عالم بیرون ارتباطی نداشته ایم. این پدیده یعنی «خیس بودن همه جا» را می توان به چند طریق تبیین کرد. مثلاً ممکن است بگوییم با هلی کوپتر در سرتاسر شهر آب پاشیده اند. ممکن است بگوییم در مدتی که ما درون اتاق بوده ایم، تمام لوله های آب شهر ترکیده است و همه جا خیس شده است. می توانیم بگوییم که باران آمده است. به هر حال این سه تبیین را می توانیم ارائه دهیم. اگر بر اساس یک سلسله ضوابطی که در فلسفه علم بیان شده است، در میان این تبیین ها باران باریده است، بهترین تبیین باشد، آن گاه از این به بعد معتقد می شویم در طول مدتی که ما درون اتاق بوده ایم، باران باریده است. با وجود آن که «باران باریده است» نتیجه قیاس یا استقرا نیست، بلکه استدلال کرده ایم مبنی بر این که چون این تبیین از میان تبیین های دیگر، بهترین تبیین است، پس می توان معتقد شد که در عالم رخ داده است. اتفاقاً همه ادله اثبات وجود خدا در فلسفه از نوع سوم است. زیرا مثلاً در برهان حرکت ارسطو که اثبات محرک بلاتحرک می شود، ما با حرکت در عالم مواجه هستیم. آن گاه می توانیم n تبیین برای وجود حرکت داشته باشیم. ارسطو معتقد بود که بهترین تبیین برای وجود حرکت این است که معتقد باشیم در جهان یک محرک بلا تحرک وجود دارد که همان خداست. حرکت در این مثال دقیقاً شبیه خیسی همه جا در مثال قبلی است. خیسی ما را به باران می رساند و حرکت ما را به خدا. در برهان نظم هم ما با نظم مواجه هستیم، آن گاه بهترین تبیینی که می تواند وجود نظم را توجیه کند ناظم یا همان خداست و به همین ترتیب همه براهین دیگر اثبات وجود خدا، استدلالات از راه بهترین تبیین هستند. یعنی یک واقعیت را دیده ایم و فهمیده ایم که آن واقعیت را می توان به n طریق مختلف تبیین کرد اما بهترین آن n طریق آن است که بگوییم خدا وجود دارد. آن گاه معتقد شده اند که خدا وجود دارد. اگر کسی نخواهد از راه بهترین تبیین به وجود خدا پی ببرد، تنها راه آن این است که خدا را شهود کند. و گرنه فیلسوفانی که از غیر راه شهود به اثبات وجود خدا

می پردازند به یک پدیده متوسل می شوند که این پدیده حرکت، نظم و یا چیز دیگری است. اگر واقع نمایی تجارب عرفانی غیر مستقیم و با واسطه باشد آن واسطه یا قیاس است، یا استقرا و یا استنتاج از راه بهترین تبیین.

□ به همان میزان استنتاج از راه بهترین تبیین هم دلالت دارد، یعنی می تواند قسم سوم از دلیل باشد و به همان میزان کاشف از واقعیت باشد.

ـ بله! استدلالات از راه بهترین تبیین هم کاشف از واقع هستند. یعنی وقتی شما می گویید «باران باریده است» به شرط این که این گزاره بهترین تبیین برای خیس شدن خیابان ها و شهر باشد آن گاه گزاره «بین ساعت x و y در شهر قم باران بارید» یک گزاره واقع نماست.

□ واقع نمایی آن به اندازه قیاس نیست.

ـ البته! شکی ندارد که این سه تا ـ قیاس، استقرا و استدلال از راه بهترین تبیین ـ به یک درجه واقع نما نیستند. قیاس از همه معتبرتر است، اما نازل الوقوع تر و نازل الوجودتر می باشد. یعنی ما به ندرت از راه قیاس به نتیجه ای می رسیم. قیاس فقط در منطق و ریاضیات استعمال می شود و در غیر از این دو تا نمی توانیم از قیاس استفاده کنیم. اما اگر می توانستیم، شکی نیست که قیاس بهترین راه و معتبرترین است. لذا این سه راه در یک درجه نیستند، اما به هر حال این سه راه برای استنتاج ها و شناخت های غیر مستقیم ما وجود دارد. بنابراین به این بحث می پردازیم که اگر تجربه عرفانی شناخت غیر مستقیم به ما می دهد و واقع نمایی آن از راه استدلال است نه از راه بی واسطه و مستقیم، آیا از راه استدلالات قیاسی است یا استقرایی یا استدلال از راه بهترین تبیین.

۳ـ۷ـ در ۶ مورد قبلی به این بحث پرداختیم که خود تجارب عرفانی از کجا به وجود می آیند و مستقیم هستند یا غیر مستقیم. در مورد هفتم به این بحث می پردازیم که آیا تجارب عرفانی باورهای خاصی را اثبات، موجه یا معقول می کنند یا خیر؟ آیا تجارب عرفانی قدرت اثبات، قدرت توجیه و قدرت معقول سازی دارند یا نه؟ فرض کنید من از شما بپرسم که آیا به نظر شما خدا وجود دارد یا نه و شما در پاسخ بگویید که من معتقدم خدا وجود دارد. این یک باور است که شما دارید. آن گاه اگر از شما بپرسم که از کجا معتقد شده اید که خدا وجود دارد و شما پاسخ بدهید که من خدا را کشف و شهود کرده ام و یا کس دیگری وجود خدا را کشف و شهود کرده است، آن گاه شما یک کشف و شهود را به عنوان پشتوانه یک عقیده قرار داده اید و در واقع تجربه عرفانی را پشتوانه یک باور قرار می دهید. آیا کشف و شهودهای عرفانی می توانند پشتوانه یک باور واقع شوند؟ البته در بیانم سه نوع پشتوانه بودن را ذکر کردم. یکی این که آیا تجارب عرفانی می توانند عقاید خاصی را اثبات کنند. دیگر این که آیا تجارب عرفانی می توانند عقاید خاصی را موجه کنند و سوم این که آیا تجارب عرفانی می توانند عقاید خاصی را معقول کنند. آیا به لحاظ اپیستمولوژیک تجارب عرفانی قدرتِ شأنِ معرفتی بخشیدن به باورهای خاصی را دارند؟ یعنی این که تجارب عرفانی بتوانند به باورهای خاصی، شأن معرفتی ببخشند و آن باورها را پشتیبانی support کنند. آیا تجارب عرفانی قدرت support کردن دارند؟

□ یعنی آیا حجیتی در احکام و غیره دارند یا نه؟

ـ بله! تا مورد ششم بحث از این بود که خود تجارب عرفانی حجیت معرفت شناختی شان را از کجا می آورند و آیا حجیت معرفت شناختی تجارب عرفانی، مستقیم است یا غیر مستقیم. در مورد هفتم بحث از این است که آیا تجارب عرفانی می توانند خودشان حجیت معرفت شناختی به باورهای خاصی ببخشند. مثالی عرض می کنم. بِرْک یکی از کسانی است که نام او در کتابهای یکصد سال اخیر در عرفان بسیار ذکر می شود. زیرا کسی است که در اواخر قرن نوزدهم کشف و شهود عرفانی خاصی پیدا کرد. در حالی که ابتدا اصلاً در این عوالم نبود. از کتاب انواع احوال دینی ویلیام جیمز که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد گرفته، تا کتبی که در این یکصد و اندی سال اخیر در حوزه فلسفه عرفان یا عرفان تطبیقی منتشر می شود، معمولاً به تجارب عرفانی برک توجه می دهند. برک در یکی از تجارب عرفانی اش، که اتفاقاً در همین کتاب انواع احوال دینی هم نقل شده است، می گوید: «من پس از آن معتقد شده ام که انسان بی مرگ است و با فنای جسم و بدنش، فانی نمی شود». برک چگونه این اعتقاد را به دست آورده است؟ وی به دلیل کشف و شهودهایی که داشت به این باور معتقد شد، این امر به این معناست که برک تجربه عرفانی خودش را[2] تجربه عرفانی قرار داده است. یعنی می خواهد تجربه عرفانی خودش را اسباب حجیت بخشی به آن باور بداند. آیا تجارب عرفانی به لحاظ اپیستمولوژیک چنین توانایی ای دارند که بتوانند به باورهای خاصی حجیت ببخشند. این حجیت می تواند از مقوله برهان (proof) باشد یعنی چیزی را اثبات کند، یا آنکه از مقوله justification باشد، یعنی چیزی را توجیه کند و یا آن که از مقوله معقولیت سازی باشد، یعنی باور خاصی را نسبت به نقیض آن معقول تر جلوه بدهد. به عبارت دیگر ولو آنکه دلیلی به سود یک باور وجود ندارد، اما باز هم خود باور نسبت به نقیض آن معقول تر باشد. آیا تجارب عرفانی می توانند چنین کاری انجام دهند؟

۳ـ۸ـ بحث دیگر این است که با فرض پذیرش اصل وجود تجارب عرفانی آیا تجارب عرفانی گمراه کننده و واقعی داریم یا این که همه تجارب عرفانی واقعی هستند؟ آیا تجربه عرفانی بدلی یا دروغین هم داریم؟ یعنی شبیه آن چه که در عرفان اسلامی القای شیطان دانسته می شود نه الهام رحمانی و ربّانی. آیا همه تجارب عرفانی واقع نما هستند یا این که در میان تجارب عرفانی، تجارب عرفانی ناواقع نما هم وجود دارد؟ معمولاً امروزه به جای آنکه بگویند «تجارب عرفانی واقع نما یا ناواقع نما» می گویند آیا همه تجارب عرفانی واقعی اند یا تجارب عرفانی گمراه کننده هم وجود دارد یعنی misleading Experience. آیا تجارب عرفانی گمراه کننده هم وجود دارد؟

□ طبق مبنایی که شما فقط بعضی چیزها را تجربه عرفانی می دانید، آیا این هم باز تجربه عرفانی است یا نه؟

ـ بعضی معتقدند که تجربه عرفانی هست. جالب این است که قدمای ما هم این تجارب گمراه کننده را از محدوده تجربه

---

۲ . البته بر فرض آنکه تجربه اش عرفانی باشد، زیرا باز هم تأکید می کنم که من هر تجربه خارق العاده ای را تجربه عرفانی نمی نامم، لذا بر فرض آنکه بتوان تجربه برک را تجربه عرفانی دانست این مطلب را عرض می کنم. چرا که همین سؤالی که راجع به تجربه عرفانی طرح می شود راجع به همه تجارب خارق العاده قابل تکرار است، یعنی این که آیا این تجارب می توانند پشتوانه معرفت شناختی باورهای خاصی شوند یا نه.

عرفانی خارج نمی کردند، اما معتقد بودند که این تجارب شیطانی است. اگر به این سؤال پاسخ مثبت بدهیم و مدعی شویم که تجارب عرفانی گمراه کننده هم داریم آن گاه پرسش بعدی پیش می آید یعنی این که:

۳ـ۹ـ راه یا راه های بازشناسی تجارب عرفانی واقعی از تجارب عرفانی گمراه کننده چیست؟

□ یعنی این که چه معیار و ملاک هایی برای درستی تجربه وجود دارد.

ـ بله دقیقاً. درست مانند همان بحث که در کلام می گوییم. چه راههایی برای شناخت نبی از متنبّی وجود دارد. یعنی شناخت نبی صادق از مدعی کاذب نبوت. چگونه می توان نبی را از متنبّی تمیز داد و بازشناسی کرد؟ نظیر این را در باب تجارب عرفانی هم می توان طرح کرد که تجارب عرفانی واقعی از تجارب عرفانی گمراه کننده به چه راه یا راههایی قابل تمیزند؟

مباحث معرفت شناختی در باب تجربه عرفانی در این جا پایان می یابد. مباحثی که تا این جا بیان شد، اسکلت فلسفه عرفان است، البته بخشی از فلسفه عرفان که به تجارب عرفانی می پردازد. یعنی این مباحث، عرفان تطبیقی نیست، اما انسان تا در این مباحث اتخاذ موضع نکرده باشد، نمی تواند در عرفان تطبیقی، مقایسه هایی را که در باب تجارب عرفانی عرض می کردم را انجام دهد.

□ در بحث قبلی، یعنی راههای شناخت درستی و نادرستی تجربه عرفانی، آیا حقیقت تجربه را باید کشف کنیم یا این که باید توضیحی را که عارف یا شخص تجربه کننده ارائه کرده است، کشف کنیم؟

ـ در کجا؟

□ در جایی که به راههای شناخت درستی و نادرستی تجربه عرفانی می پردازیم، آیا باید حقیقت تجربه عرفانی را کشف کنیم یا توضیح عارف را؟

ـ نه! باید خود آن تجربه عرفانی را کشف کنیم. یعنی می خواهیم ببینیم که آیا راهی وجود دارد که بگوییم تجربه عرفانی ای را که فلان شخص داشته است، یک تجربه عرفانی واقعی است، یک مثال می زنم تا مشخص شود که ما کاری به بیان عارف نداریم بلکه خود تجربه را لحاظ می کنیم. در واقع سؤال دانشجوی محترم این است که آیا می خواهیم مطابق با واقع بودن یا نبودن گزارشی را که عارف از تجربه عرفانی داده است بازشناسی کنیم یا آنکه می خواهیم در باب خود تجربه عرفانیِ عارف، مطابق با واقع بودن یا نبودن را بسنجیم؟ پاسخ این سؤال این است که خود تجربه عرفانی محل بحث است. با یک مثال این مطلب را روشن می کنم. یکی از پاسخ هایی را که به این سؤال [راههای بازشناسی تجارب عرفانی واقعی از گمراه کننده] داده شده است را عرض می کنم تا مشخص شود که مسئله بر سر چیست. ترزای آویلایی که دغدغه تمام عمرش بازشناسی تجارب عرفانی واقعی از گمراه کننده در مورد خودش بود از این جهت شاخص است. در تاریخ، هیچ عارفی به اندازه ترزای آویلایی این مسئله دغدغه اش نبوده است.

عرفای مختلف در فرهنگ های مختلف دغدغه های یکسانی نداشته اند. ترزای آویلایی شاخص ترین چهره در عرفان جهان است که دائماً این دغدغه را دارد که آیا تجربه عرفانی ای که در فلان روز و فلان جا پیدا کردم واقعی بوده است یا

گمراه کننده؟ این امر برای ترزای آویلایی بسیار مهم بوده است و در تمام طول عمرش و در تمام آثارش ـ حتی اتوبیوگرافی مفصلی که خودش از سرنوشت خودش نوشته است ـ این دغدغه را دارد. نوعی وسواس و صداقت خیلی بالایی را در این مسئله می طلبیده است. در واقع در صدد آن بوده که ببیند آیا می تواند مُرّ واقع را کشف کند یا نه. خود ترزای آویلایی، که این مسئله خیلی برایش اهمیت دارد، در همه آثارش و مخصوصاً در کتاب کاخ درون The Interior castle این بحث را پیش می کشد و می گوید که یکی از راهها برای بازشناسی تجارب واقعی از تجارب گمراه کننده این است که شخص ببیند پس از آن که تجربه عرفانی برایش روی می دهد چه حالات روانی عارضش می شود. برخی حالات روانی حاکی از آن است که تجربه از القائات شیطانی بوده است و برخی حالات روانی حاکی از آن است که تجربه از الهامات ربانی یا رحمانی بوده است. خود ترزای آویلایی ۴ حالت را مثال می زند و مقابل این ۴ حالت را نیز بیان می کند. وی می گوید ۱) اگر تواضع شما بیشتر شود تجربه شما الهی بوده است و اگر کبر و رُعونت و عُجب شما بیشتر شود حتماً تجربه شیطانی بوده است.

۲) اگر شفقت شما نسبت به مخلوقات بیشتر شود، تجربه رحمانی بوده است و اگر شفقت شما کمتر شود تجربه شیطانی بوده است.

۳) اگر حال نیایش و حلاوت نیایش در شما شدّت پیدا کند، تجربه رحمانی بوده است و اگر حلاوت نیایش بر شما کم شود و آنقدرها نیایش برایتان شیرین و جذاب نباشد حتماً تجربه شیطانی بوده است.

۴) اگر با دیگران بر سر تجربه عرفانی تان قصد نزاع دارید حتماً تجربه شیطانی بوده است و اگر کاری به این کار ندارید که حتماً تجربه تان را اثبات کنید، تجربه رحمانی بوده است.

ترزا این ۴ حالت را بیان می کند. بحث ترزا بر سر تجربه عرفانی شخص عارف است نه گزارشی که از تجربه عرفانی عارف شده است. یعنی شخص عارف چگونه می تواند بفهمد که تجربه عرفانی خودش واقع نماست یا گمراه کننده. لذا بحث بر سر این نیست که گزارش عارف مطابق با واقع است یا نه، بلکه خود عارف می خواهد واقع نما یا گمراه کننده بودن تجربه اش را محک بزند.

ترزا، یکی از تجارب عرفانی خودش را که در عید قدیسان برایش رخ داد نقل می کند که حضرت مسیح را در کنار خودش دید و حضرت مسیح سخنانی را به او گفتند. دغدغه ترزا این است که آیا واقعاً حضرت مسیح بود که در کنار وی ظاهر شد. البته ما در این جا فرض را بر این گرفتیم که تجربه ای که ترزا نقل کرده است طبق اصطلاح ما تجربه عرفانی باشد.

لذا یکی از ملاک ها برای تشخیص تجارب واقع نما از تجارب گمراه کننده این است که شخص عارف پس از تجربه چه احوالی پیدا می کند. این احوال می تواند حاکی از واقع نما یا گمراه کننده بودن تجارب عرفانی باشد.

☐ طبیعتاً این ملاک، ملاکی است که شخص باید فقط در مورد خودش اعمال کند. زیرا اگر درباره دیگران باشد، ما باید با توصیف آن تجربه عرفانی سر و کار داشته باشیم.

ـ ملاک هایی هم هست که می توان در مورد دیگران هم اعمال کرد. البته این ملاک ها هم به منظور داوری در خصوص

توصیف آن ها از تجربه عرفانی شان به کار نمی رود، بلکه در باب درستی یا نادرستی خود تجربه عرفانی قضاوت می کند. چنین ملاک هایی هم وجود دارد. همه این ملاک ها این دغدغه را دارند که خود تجربه عرفانی رخ داده است یا نه. وگرنه همه عارفان پذیرفته اند که در تعبیر و تفسیر تجربه عرفانی حتماً امکان خطا وجود دارد. لذا در این خصوص بحثی نیست، بلکه بحث بر سر این است که آیا آن چه بر عارف رخ داده است و عارف یافته است آیا واقعاً ـ به تعبیر ادیان ابراهیمی ـ القای شیطان بوده است یا الهام ربّانی و رحمانی.

تمام این مباحث راجع به تجربه عرفانی بود. در این جا می خواهیم به بحث از قسمت دومِ عرفان مقایسه ای، یعنی سیر و سلوک عرفانی بپردازیم. قبل از آنکه وارد بحث از سیر و سلوک عرفانی شوم، باید بگویم که معمولاً بخش اول یعنی تجربه عرفانی را با تعبیر mystical Expereince و بخش دوم یعنی سیر و سلوک عرفانی را با تعبیر mystical method بیان می کنند لذا نباید تعبیر شیوه عرفانی یا روش عرفانی را به کار برد. گاهی هم به جای method از کلمه practice استفاده می کنند که همان معنای سیر و سلوک را دارد.

سیر و سلوک عرفانی در بحث ما، همیشه به این معناست که ما با آن چه که در باب سیر و سلوک عرفانی نوشته یا گفته شده است سر و کار داریم. همان گونه که قبلاً هم عرض کردم، گر چه تجربه عرفانی یک چیز است و تعبیر و تفسیر تجربه عرفانی چیز دیگری است، اما کسی که در عرفان تطبیقی کار می کند، همواره با تعبیرها و تفسیرهایی که در تجربه عرفانی وجود دارد سر و کار دارد. اگر کسی عارف باشد هم با خود تجربه عرفانی سر و کار دارد و هم با تعبیر تجربه عرفانی. اما اگر کسی یک محقق در زمینه عرفان مقایسه ای comparative mysticism باشد آن گاه از آن رو که محقق عرفان مقایسه ای است، با تعابیر سر و کار دارد، لذا همه تحقیقات بر اساس تعابیر صورت می گیرد. به همین ترتیب هم، خود سیر و سلوک عرفانی کار راهب و صوفی و اهل سیر و سلوک عرفانی است. وقتی که سیر و سلوک های عرفانی با هم مقایسه می شود، در واقع گزارش هایی را که از سیر و سلوک ها داریم با هم مقایسه می کنیم. اگر یک محقق عرفان مقایسه ای، مثلاً در یک فرقه صوفیانه، اهل سیر و سلوک شود، خود این سیر و سلوکِ محقق، عرفان مقایسه ای نیست، بلکه سیر و سلوک شخصی است، اما اگر محقق بخواهد پس از سیر و سلوک شخصی اش وارد عرفان تطبیقی یا مقایسه ای بشود آن گاه باید سیر و سلوک خودش را با یک سیر و سلوک دیگر که گزارش می شود مقایسه کند. لذا ما با متون مکتوب و یا متون ملفوظ سر و کار داریم. به هر حال محقق عرفان مقایسه ای با متن سر و کار دارد. بنابراین به هنگام مقایسه دو عرفان از جهت سیر و سلوک، از مجموعه آثاری که هر دو عرفان در سیر و سلوک نوشته اند، استفاده می کنیم و وجوه افتراق و اشتراک سیر و سلوک هایی را که در هر دو عرفان توصیه می شود، مقایسه می کنیم.

تفاوت های بحث سیر و سلوک با بحث تجربه عرفانی

۱. در باب سیر و سلوک، صدق و کذب معنا ندارد. زیرا سیر و سلوک، باور، گزاره و قضیه نیست. لذا صدق و کذب ندارد. صدق و کذب فقط از سویی صفت گزاره و قضیه واقع می شود و از سوی دیگر صفت باوری که به آن گزاره و قضیه تعلق

می گیرد. لذا قول یحتمل الصدق و الکذب فقط قضیه است. قضیه، گزاره و باور، صدق و کذب دارد. اگر من به شما بگویم که «چهل روز در یک غار چلّه نشینی کن»، این جمله صدق و کذب ندارد. زیرا این جمله اخباری نیست. اما اگر می گفتم که تو «چهل روز در غاری چله نشینی کرده ای» آن گاه این جمله می توانست صادق یا کاذب باشد. نیز اگر می گفتم «چهل روز در یک غار چلّه نشینی خواهی کرد» باز این جمله می توانست صادق یا کاذب باشد. زیرا این جملات اخباری است. اما اگر بگویم «چهل روز در فلان غار گوشه گزینی کن یا چهل روز در فلان مسجد معتکف شو» یا «فلان غذا را نخور»، «مواد گوشتی مصرف نکن» و... این جملات امری است و صدق و کذب ندارد. بنابراین مقایسه در سیر و سلوک عرفانی از لحاظ صدق و کذب مطرح نیست. بر خلاف تجربه عرفانی طبق یک تفسیر و بر خلاف آموزه های عرفانی طبق همه تفاسیر. در باب آموزه های عرفانی حتماً صدق و کذب مطرح است. تجربه های عرفانی هم طبق این تفسیر که تجربه های عرفانی شأن معرفتی هم دارد، صدق و کذب درباره آن ها مطرح می شود. بنابراین اگر تجربه های عرفانی شأن معرفتی هم داشته باشند یعنی صرفاً از مقوله احساسات و عواطف و هیجانات و اراده نباشند و شأن cognitive هم داشته باشند، آن گاه در خصوص آن ها هم می توان صدق و کذب مطرح کرد، که عموماً هم اعتقاد بر این است که تجارب عرفانی چنین شأنی دارند. اما در سیر و سلوک عرفانی، مطلقاً صدق و کذب وجود ندارد. مثلاً نمی توان گفت که «دروغ نگو» صادق است یا کاذب. اگر می گفتیم «دروغ گفتی» یا «دروغ خواهی گفت»، یا «دروغ می گویی» می توانستیم درباره آن ها صدق و کذب مطرح کنیم.

پس جهت مقایسه در سیر و سلوک عرفانی مطلقاً جهت مقایسه رئالیستیک نیست. جنبه های مقایسه رئالیستیک جنبه هایی است که به مطابقت یا عدم مطابقت با واقع می پردازند. لذا جنبه های رئالیستیک در مقایسه سیر و سلوک های عرفانی مطرح نیست، بلکه جنبه های مقایسه پراگماتیستیک مطرح است. در مقایسه های رئالیستیک به صدق و کذب، میزان صدق و کذب و میزان قرب و بُعد از صدق و کذب پرداخته می شود. اما در مقایسه های پراگماتیستیک با این موارد سر و کار نداریم، بلکه پای مصلحت و مفسده به میان می آید. یعنی مثلاً این که چقدر پذیرش فلان توصیه مصلحت مرا تأمین می کند و عدم پذیرش آن چقدر سبب مفسده می شود. لذا به جای صدق و کذب در امور نظری، در امور عملی با مصلحت و مفسده سر و کار داریم. لذا باز هم حقانیت وجود دارد، اما نه حقانیت نظری ـ یعنی همان صدق ـ بلکه حقانیت عملی، یعنی همان مصلحت. اگر من به شما بگویم که «یک لیوان آب بیاور»، این جمله صدق و کذب ندارد، اما می توان گفت که امر یا تقاضا و یا خواهش ملکیان چه مصلحتی برای ملکیان داشته است و چه مصلحتی برای کسی که از ملکیان اطاعت کرده است وچه مصلحتی برای کسی که نسبت به حکم ملکیان عصیان کرده است. لذا در باب جملات امری می توان بحث مصلحت و مفسده را مطرح کرد. پس همواره حقانیت دو شق دارد. همیشه به محض این که لفظ حقانیت به کار می رود، ذهن ما به سمت صدق و کذب متوجه می شود. حقانیت در امور نظری، صدق و کذب را محل توجه دارد، اما در امور عملی حقانیت با مصلحت و مفسده سر و کار دارد. لذا در این قبیل امور باید به مصلحت و مفسده توجه کرد.

اما مشکل دیگری هم وجود دارد و آن این که مصحلت و مفسده هم بر چیز دیگری توقف دارد. مثال می زنم. اگر من به

شما بگویم که هم اکنون که من در این جا در حال درس گفتن هستم، آیا به مصلحت هست که لامپ های این اتاق را خاموش کنیم. شما در پاسخ می گویید اگر منظور تو از درس گفتن این است که صدای تو به گوش ما برسد آن گاه اشکالی ندارد که لامپ ها را خاموش کنیم. اما اگر بخواهی نوشته های روی تابلو را هم به چشم ما برسانی آن گاه خاموش کردن لامپ ها مفسده دارد. لذا نمی توان گفت که خاموش کردن لامپ ها مطلقاً مفسده دارد یا مصلحت؟ بلکه باید گفت که خاموش کردن لامپ ها برای شنیدن صدای تو مطلقاً مفسده ای ندارد، اما برای دیدن نوشته های روی تابلو، خاموش کردن لامپ ها مفسده دارد، چون مانع دید می شود. این حرف به این معناست که تا هدفی تصویر نشود، نه چیزی مصلحت است و نه مفسده. لذا مصلحت و مفسده بر هدف توقف دارد. در صدق و کذب چنین چیزی نداشتیم. یعنی در صدق و کذب نباید ابتدا چیزی را فرض بگیریم تا سپس بحث از صدق و کذب آن گزاره یا باور پیش بیاید. اما در مصلحت و مفسده باید هدف را سنجید. این بحث شبیه مانع و رادع است. اگر به شما بگویم که «آیا این صندلی مانع در کار ما می باشد»، آن گاه شما خواهید گفت که «برای سخن گفتن صندلی مانع نیست، بود آن مانعیتی ندارد و نبود آن نیز ممدّیتی ندارد. اما اگر قصد داشته باشید از این طرف صندلی به آن طرف بپرید، آن گاه صندلی مانعیت دارد، لذا به هدف بستگی دارد. اگر هدف رساندن صدا به گوش دانشجویان بود صندلی مانعیت ندارد و نبود آن نیز ممدیت نخواهد داشت. اما اگر هدف خیز گرفتن از این طرف به آن طرف باشد، بود صندلی مانعیت دارد و نبود آن ممدّیت. این سخن به این معناست که تا هدفی تصویر نشود نه چیزی مانع است و نه چیزی ممدّ، نه چیزی مصحلت است و نه چیزی مفسده. به نظر شما این که من رگ دستم را بزنم به مصلحت من است یا مفسده من. نمی توان پاسخی داد. زیرا اگر هدف زنده ماندن باشد این کار مفسده دارد اما اگر هدف خودکشی باشد آن گاه بهترین کار همین است و مصحلت خواهد بود. لذا نمی توان هیچ چیزی را به طور مطلق، یعنی بدون در نظر گرفتن هدف، مصلحت یا مفسده دانست. بنابراین هر گاه بگوییم کار خاصی مصلحتی را تأمین می کند و یا مفسده ای را پدید می آورد حتماً هدفی را در نظر گرفته ایم و مزاحمیت آن کار را برای هدف تعبیر به مفسده بودن می کنیم و ممدیت آن کار برای هدف را تعبیر به مصلحت بودن می کنیم. مثلاً دروغ گفتن به مصحلت است یا به مفسده. اگر قصد ما نزدیک شدن به خدا باشد دروغ گفتن مفسده دارد و راست گفتن، مصلحت. اما اگر قصد ما رئیس شدن باشد آن گاه هر چه دروغ بیشتر بگوییم به مصلحت ما خواهد بود. لذا نمی توان به طور مطلق گفت که دروغ گفتن به مصلحت است یا مفسده، بلکه به هدف ما بستگی دارد.

بنابراین در سیر و سلوک عرفانی ابتدا باید به این امر بپردازیم که چه هدفی برای انسان تصویر شده است. لذا اولین جهت مقایسه بین سیر و سلوک ها، مقایسه سیر و سلوک ها از جهت انسان آرمانی می باشد. یعنی انسان آرمانی در سیر و سلوک ها می تواند با هم مقایسه شود. توضیح این مطلب را به جلسه آینده موکول می کنم.

□ مطالب جلسه دوم را حضرت عالی بر یک فرض مبتنی کردیدکه آن فرض را انتخاب نمودید و آن این که تجربه عرفانی از جهت حیث التفاتی باید به عرفان متعلق باشد. این فرض اولاً با برخی از نوشته های حضرت عالی سازگار نیست و از آن هم که بگذریم دایره بسیار ضیق شد، زیرا شما فقط تجربه های عرفانی ای را از

دیدگاه کلی مورد بحث قرار داده اید که حیث التفاتی دارد، در حالی که عمده تجارب عرفانی ـ طبق آموخته هایی که از شما داریم ـ بخش هایی است که واقعاً impersonal است یعنی هیچ متعلقی ندارد و در جلسه دوم بحث بر تجربه عرفانی با این تعبیر متمرکز شد.

ـ شما باید این سؤال را ابتدای جلسه مطرح می کردید. انشاء الله ابتدای جلسه آینده طرح کنید تا پاسخ آن را ذکر کنم. اجمالاً این که حتی وقتی که ـ به تعبیر شما ـ بگوییم که تجربه عرفانی متعلق ندارد، باز هم حیث التفاتی دارد، گر چه متعلق ندارد.

جلسه چهارم

در جلسه قبل، به بخش دوم، یعنی بخش سیر و سلوک عرفانی یا متد عرفانی و یا روش عرفانی رسیدیم و نکات مقدماتی را عرض کردم و بحث به این جا رسید که چون در سیر و سلوک عرفانی یا به تعبیر دیگر در عرفان عملی سخن از صدق و کذب معنا ندارد، به این دلیل که در عرفان عملی با یک سلسله امر و نهی ها، توصیه ها و به هر حال انشائیات سروکار دارم و در این قلمروها اصلاً نمی توان از صدق و کذب سخن گفت. زیرا صدق و کذب به اخباریات اختصاص دارد و در انشائیات صدق و کذب راه ندارد. اما در عین حال حقانیت در توصیه، امر و نهی و انشائیات راه دارد و به این جهت حقانیت مفهومی است اعم از صدق، یعنی در امور نظری شامل صدق می شود و در امور عملی شامل مصلحت، و بنابراین می توان گفت که یک گزاره اخباری حقانیت دارد و در این جا مراد از حقانیت صدق خواهد بود و می توان گفت که یک گزاره اخباری حقانیت ندارد و مرادمان این خواهد بود که آن گزاره کاذب است. از آن طرف هم می توان گفت یک گزاره انشائی ـ البته اگر تعبیر گزاره انشائی تعبیر خوبی باشد ـ حقانیت دارد، البته نه به این معنا که صدق دارد بلکه به این معنا که به مصلحت است و یک گزاره انشایی را می توان گفت حقانیت ندارد، به این معنا که مصلحت ندارد و نه به این معنا که صدق ندارد و کذب دارد. بنابراین هنوز هم می توان در عرفان عملی سخن از حقانیت گفت اما به این شرط که حقانیت نظری که به معنای صدق است مراد ما نباشد، بلکه حقانیت عملی که به معنای مصلحت است مراد ما باشد. اما این مطلب پیش آمد که نتوانستیم در جلسه قبل به آن بپردازیم و آن این که خود این که یک توصیه یا یک امر و یا یک نهی، مصلحت یا مفسده است، یعنی این که برای ما مصلحتی فراهم می آورد و یا ما را به مفسده ای می اندازد قابل احراز نیست، مگر این که ما هدفی در نظر داشته باشیم، بدون تصویر هدف هیچ گاه نمی توان گفت که امری که فردی انجام می دهد، امری است به حق و یا نا به حق، امری است به جا و یا امری است نا به جا، امری است مصلحت آور یا امری است مفسده زا. مثلاً اگر من به کسی گفتم که کتاب اسپینوزا را بخوان، یعنی یا به او توصیه کردم و یا امر، آن گاه اگر فردی بگوید آیا امر یا توصیه ملکیان به فلانی مبنی بر خواندن کتاب اسپینوزا به مصلحت هست یا به مصلحت نیست، تا زمانی که معلوم نشود که آیا هدفی در آن میان وجود داشته است یا نه و آن هدف چه بوده است، نمی توان در این باب قضاوت کرد. اگر هدف فرد تفریح و سرگرمی بوده است و آن گاه من به او توصیه کرده باشم که کتاب اسپینوزا را بخوان، این توصیه به مصلحت نخواهد بود و این امر، امر ناحقی است. اما اگر فرد بخواهد در باب نظام جوهری ـ عرضی عالم و یا راجع به جبر و اختیار یک تحقیق دقیق ببیند، آن گاه توصیه من در خصوص خواندن کتاب اسپینوزا، یک توصیه درست است، زیرا هدف متفاوت است. هیچ گاه نمی توان گفت که یک امر یا نهی بدون تصویر کردن یک هدف، حق است یا ناحق و همیشه باید یک هدف تصویر کنیم اساساً ممدّیت و مانعیت هم همین طور است. یعنی هیچ چیزی مطلقاً ممدّ نیست، و هیچ چیزی هم مطلقاً مزاحم نیست و بستگی به هدف فرد دارد. اگر مثلاً هدف شما شنیدن صدای من باشد آن گاه نبود نور در این جا مزاحم نیست. اما اگر هدف شما دیدن من باشد آن گاه نبود نور در این جا مزاحم است، لذا به هدف شما بستگی دارد. اگر هدف دیدن باشد، فقدان نور مزاحم است و اگر هدف شنیدن صدا باشد فقدان نور مزاحم نیست. هیچ چیزی

مطلقاً ممدّ نیست و هیچ چیزی هم مطلقاً مزاحم نیست. چون حقانیت و بطلان امرها و نهی ها، به معنای مزاحمت و ممدّیت است، لذا باید یک هدف تصویر شود. تا این جای مطالب را در جلسه قبل عرض کردم، اگر این طور باشد آن گاه اول چیزی که در عرفان عملی می تواند وجه مقایسه بین عرفانهای مختلف باشد، این است که عرفان های مختلف را از لحاظ هدفی که دارند مقایسه کنیم. این اولین وجه مقایسه است.

■ **در جلسه قبل سؤالی پرسیدم، حضرت عالی فرمودید که در ابتدای جلسه آینده طرح کنید. اگر امکان دارد، اکنون این سؤال را طرح کنم.**

ـ بفرمایید.

■ **سؤال این بود که اولین چیزی که در وجوه مقایسه تجربه های عرفانی از همه مشکل تر و مهم تر است، چیستی متعلق تجربه است و چون تجربه را یکی از امور انسانی فرض کرده و توصیف نمودید، لذا تأکید فرمودید که تجربه عرفانی دارای یک حیث التفاتی است. سؤال من از همین جا نقش گرفت، در حالی که در دیگر دروسی که از حضرت عالی فرا گرفته ایم، ساحت های انسانی به ۴ ساحت تقسیم می شود و متناظر با همان ۴ ساحتی است که حداقل در جهان هستی تصویر می شود و همان بدن، ذهن، نفس و روح است. در ساحت روح، آن گونه که از شما آموخته ایم، تفرّد و تشخّص وجود ندارد و اگر بخواهد با چهار سا حت جهان هستی تناظر پیدا کند، باید ساحت روح متناظر با خدای ناشناختنی یا خدای توصیف ناپذیر، یا ذات الوهی ـ و یا هر تعبیر دیگری ـ باشد و در واقع ساحت روح، همان آناتمن در آیین هندو، یا سرشتی است که در بودا گفته می شود و یا انا الحقی است که در تصوف صوفیان ذکر می شود. سؤال من این است که در ساحت روح اصلاً حیث التفاتی معنا ندارد، در حالی که شما بحث را به گونه ای مضیق کرده اید که یکی از مهمترین بخش های عرفانی که همان نبود حیث التفاتی در ساحت روح است، یا مغفول ماند، یا به آن پرداخته نشد و یا من متوجه نشدم.**

ـ من اصلاً اعتقاد ندارم که ما یک ساحتی در تجربه عرفانی داشته باشیم که در آن ساحت، حیث التفاتی وجود نداشته باشد، حیث التفاتی همیشه وجود دارد. وقتی ما با چیز ناشناختنی هم سروکار داشته باشیم، باز حیث التفاتی وجود دارد. نباید تصور کنیم که حیث التفاتی فقط وقتی است که با چیز شناختنی سروکار داریم.اصلاً آگاهی، ادراک، علم، معرفت، احساس، تجربه و یا هر تعبیر دیگری که به کار ببرید، همه حیث التفاتی دارند و اگر در جایی حیث التفاتی نباشد، تجربه نیست، نه این که تجربه ای باشد و از نوع خاصی باشد. اصلاً تجربه، همواره تجربه چیزی، یا تجربه کسی و یا بالاخره تجربه موجودی است، یعنی تجربه، تجربه‌ی یک متعلق تجربه است. الفاظ و مفاهیمی که بر آگاهی دلالت می کنند مانند خود تعبیر آگاهی یا ادراک، علم، معرفت، احساس و تجربه، همه دارای حیث التفاتی هستند.

■ **تمام این مواردی که فرمودید در ساحت نفس است، آیا در ساحت روح هم هست؟**

ـ بله! البته شکی ندارد که هست. دو چیز را نباید با هم خلط کرد. تمام بحثی که در حیث التفاتی داریم در ناحیه object می باشد. حیث التفاتی یعنی این که عالِم، علم به چیزی یا علم به معلومی دارد. یعنی عالِم، علم به چیزی دارد که قبلاً به آن

چیز علم نداشته است. آن چیز، همان object است. بحث حیث التفاتی راجع به object است. حیث التفاتی یعنی این که: دیوار، دیوارِ چیزی نیست، ماهی، ماهیِ چیزی نیست. اما عشق، عشق به چیزی است. بیم، بیم از چیزی است. امید، امید به چیزی است. بنابراین بحث حیث التفاتی (Intentionality)، بحثی است درباره این که هر امری که حیث التفاتی در آن وجود دارد یعنی هر امر Intentional، معطوف به چیزی است. لذا حیث التفاتی یعنی معطوف بودن به چیزی. بنابراین بحث ما در معطوف شدگی است، یعنی در معلوم بحث می کنیم و فعلاً در عالِم بحث نمی کنیم. وقتی ساحت روح به میان کشیده می شود به نظر می رسد که ما وارد حیطه ای شده ایم که در آن حیطه عالِم، غیر ندارد. حیث التفاتی، بحث از معلوم است. به تعبیر دیگری این سخن که می گویند «موجودات دو دسته اند. دسته ای دارای حیث التفاتی هستند و دسته ای دارای حیث التفاتی نیستند»، به این معناست که موجوداتی از قبیل پنجره، آب، خرگوش و دیوار، «از»، «به» و «نسبت به» ندارند. در حالی که آگاهی همواره «آگاهی از چیزی» و علم همواره «علم به چیزی»، عشق همواره «عشق به کسی» و نفرت همواره «نفرت از چیزی یا کسی» می باشد. بنابراین ما فعلاً در بحث عشق، به عاشق کاری نداریم، اگر عشق، حیث التفاتی دارد، با دیوار که حیث التفاتی ندارد چه تفاوتی دارد؟ تفاوت در این نیست که مثلاً عاشق وجود دارد ولی دیوار وجود ندارد و یا بر عکس. آن چه حیث التفاتی دارد و آن چه حیث التفاتی ندارد هر دو وجود دارند، اما تفاوت آن ها در این است که آن چه حیث التفاتی دارد، متعلَّق دارد و آن چه حیث التفاتی ندارد، متعلَّق ندارد. یعنی مثلاً آگاهی «به رنگ این صندلی» است. «رنگ صندلی» متعلَّق آگاهی است. یعنی آگاهی از این لحاظ حیث التفاتی دارد که «آگاهی به رنگ صندلی» می باشد. بنابراین بحث ما در این خصوص که بعضی چیزها حیث التفاتی دارند و بعضی چیزها حیث التفاتی ندارند به این معنا نیست که بعضی چیزها خودشان وجود دارند و بعضی چیزها خودشان وجود ندارند. اصولاً «بعضی چیزها وجود ندارند» پارادوکسیکال است. چه حیث التفاتی داشته باشند و چه نداشته باشند، خودشان وجود دارند، اما بحث از این است که آ یا به چیزی تعلق می گیرند یا نه. بنابراین، روح، بحث را به subject می کشاند. در حالی که بحث ما یعنی حیث التفاتی در object می باشد. بنابراین بحث ما این است که روح یا هر چیز دیگری علم به چیزی پیدا می کند یا نه؟ یعنی بحث ما در معلوم است نه عالِم. بحث ما در subject نیست. به تعبیر دیگری، وقتی می گویید انسان در ساحت روح خود وجود دارد یا انسان در ساحت ذهن خود وجود دارد، یا در ساحت نفس خود وجود دارد یا در ساحت جسم خود وجود دارد، پذیرفته اید که انسان در هر ۴ ساحت وجود دارد. اما این ۴ ساحت یک تفاوت با هم دارند و آن این که بدن حیث التفاتی ندارد، در حالی که سه ساحت دیگر حیث التفاتی دارند. یعنی دستِ من، «دست به چیزی» نیست، اما باور من «باور به گزاره ای» است. بنابراین بحث ما در ۴ ساحت وجود انسان، فقط از این جهت تفاوت می کند که ساحت بدن دارای حیث التفاتی نیست، اما سه ساحت دیگر حیث التفاتی دارند. بنابراین بحث در این نیست که ما در عالم روح وجود نداریم. اگر ما در ساحت روح وجود نداشتیم، اصلاً نمی گفتند که یکی از ساحت های آدمی روح است. انسان در ساحت روح هم وجود دارد، در ساحت نفس هم وجود دارد، در ساحت ذهن هم وجود دارد و همچنین در ساحت بدن هم وجود دارد. لذا یک سؤال باقی می ماند و آن این که اگر متعلق شناخت انسان ـ مثلاً در ساحت روح ـ خدای ناشناختنی باشد آن گاه چگونه حیث التفاتی دارد؟ بنابراین باید سؤال را در این جا مطرح کرد که اگر آگاهی از چیزی باشد آیا به این معنا نیست که آن چه متعلق آگاهی

ماست معلوم ما می باشد. اگر معلوم ما باشد آنگاه علم به امر ناشناختنی پارادوکسیکال خواهد بود.

لذا باید به این پرسش پاسخ داد. یعنی اگر این اشکال بخواهد مطرح شود باید در حیث معلوم، طرح شود. یعنی چنین طرح شود که: اگر شما معتقدید که در ذات باری تعالی ساحتی وجود دارد که آن ساحت ناشناختنی است، آنگاه چگونه مدعی می شوید که ما به آن حیث التفاتی پیدا می کنیم در حالی که حیث التفاتی در این جا به معنای آگاهی به چیزی می باشد، لذا به نظر می رسد «آگاهی به چیزی که متعلق آگاهی واقع نمی شود» پارادوکسیکال باشد.

■ این اشکال خیلی خوبی است، اما من قبل از این می خواستم این را عرض کنم که اصلاً دویی در کار نیست، یعنی اصلاً نمی توانید در وحدت آتمن و برهمن این را طرح کنید. در تعلق به چیزی، شما یک دوئیتی را فرض می کنید، که در واقع اصلاً معنا ندارد. من اشکال را به خوبی متوجه شدم ولی قبل از آن باز هم در ساحت روح، با توصیفی که فرمودید، تفرد و تشخص قائل شدید. در حالی که در ساحت روح، اصلاً آگاهی چیزی به چیزی نیست و یک چیز بیشتر نداریم.

ـ حال متوجه صحبت شما شدم. من فکر می کردم که اشکال شما، آن اشکال جدی تر است. اکنون به همین اشکالی که اشاره فرمودید می پردازم. اگر از ساحت روح بیرون بیاییم در همین ساحت عادی زندگی، شما وقتی که به خودتان آگاهی دارید، آیا دو موجود هستید یا یک موجود؟

■ یک موجود. به لحاظ وجود شناختی یا به لحاظ معرفت شناختی؟

ـ نه! می خواهم بگویم یک موجود هستید نه دو موجود. یعنی خودِ منِ ملکیان در حال علم پیدا کردن به خودم هستم. عالم و معلوم یک چیز هستند اما حیث التفاتی وجود دارد. زیرا برای حیث التفاتی اثنینیت اعتباری کفایت می کند. اکر اثنینیت اعتباری کفایت نمی کرد، آن گاه یکی از نتایج آن این بود که علم به نفس بر هر موجودی محال بود. یعنی نه تنها بر انسانها محال بود بلکه خدا هم نمی توانست به خودش علم پیدا کند. زیرا خدا یک موجود است، من هم یک موجود هستم و شما هم یک موجود هستید. باز در حالت عادی، ما به خودمان علم داریم. آیا معنای این سخن این است که یک موجود علم به یک موجود دیگر دارد؟ یعنی آیا علم من به خودم با علم من به شما هیچ فرقی نمی کند؟ این دو با هم خیلی فرق دارد. زیرا علم من به شما علم یک موجود است به موجود دیگر، در حالی که علم من به خودم، واقعاً علم یک موجود است به خودش. در این جا می بینیم که در عین حال که عالِم همان معلوم است و معلوم همان عالِم است، ولی حیث التفاتی محفوظ و ملحوظ می ماند. به این دلیل محفوظ و ملحوظ می ماند که حیث التفاتی، حیث «التفاتی» است. بنابراین اثنینیت اعتباری هم کفایت می کند. اثنینیت اعتباری یعنی این که یک چیزی از یک جنبه به خودش از جنبه دیگر نظر کند. این همان حیث التفاتی است. فکر می کنم که این مطلب را برای شما گفته باشم که در شناخت، یک aspect و یک viewpoint داریم و به تعدّد اینها، تکثر پیدا می کنیم. یعنی گاهی دو علم aspect یکسان دارند، اما viewpointهای متفاوت دارند و گاهی دو علم دارای viewpointهای یکسان و aspectهای متفاوت هستند و گاهی هم دو علم هم از لحاظ aspect و هم از لحاظ viewpoint با هم تفاوت دارند.

در واقع وقتی یک موجود به خودش علم داشته باشد، لزوماً به خاطر علم داشتن به خودش، دو موجود نمی شود، هر چند ما

عالم و معلوم می خواهیم و اگر بخواهیم باز کمی عمیق تر از این حرف بزنیم، این که اصلاً فلاسفه ما از اتحاد عقل و عاقل و معقول سخن می گفتند و حتی از بعد از ملاصدرا به این طرف به اتحاد حس و حاسّ و محسوس و یا متخیِل و متخیَّل و خیال و یا مدرِک و مدرَک و ادراک معتقد شدند، همین بحث است. اگر واقعاً هر یک از این سه تا یکی می شوند پس چگونه حیث التفاتی محفوظ می ماند. حیث التفاتی به صرف اعتبارش محفوظ می ماند. یعنی ما یک چیزی را از یک منظر اعتبار می کنیم و این چیز منظر و یا مناظر دیگری هم دارد، یعنی view pointهای مختلف دارد، همان طور که aspectهای مختلف هم دارد. بنابراین اشکالی ندارد که انسان خودش را ملامت کند. قدمای ما گاهی این اشتباه را مرتکب می شدند و برخی از متفکران ما هم این را گفته اند. قدما گفته اند این که انسان دروغ می گوید و سپس شروع به ملامت کردن خودش می کند، حاکی از آن است که گویا باید دو موجود در درون انسان وجود داشته باشد، یکی آن که دروغ را گفت و دیگری آن که ملامت کرد. زیرا به هنگام ملامت کردن، انسان در حال توبیخ کسی است، آن کس نمی تواند خود آن کسی باشد که دروغ گفته است. زیرا اگر از دروغ گفتن بدش می آمد، دروغ نمی گفت و اگر از دروغ گفتن بدش نمی آمد، دروغ می گفت اما خودش را توبیخ نمی کرد. گویا این که نزد آن ها انسان دو من داشت. گاهی می گفتند من فرازین و من فرودین، گاهی هم می گفتند منِ علوی و منِ سفلی و... . البته اینها هم به تعبیر ویتگنشتاین، بازی های زبانی است. شکی ندارد که انسان یک موجود است، ولی البته این موجود aspectهای مختلف دارد و می توان از viewpointهای مختلف به او نگریست. به تعدد aspectها و به تعداد viewpointها، تعدد حیث التفاتی داریم و بنابراین در عین حال که من در حال ملامت خودم هستم، اما خود من هستم، زیرا ملامت من حیث التفاتی دارد. یعنی ملامت یکی از حالات انسان است که حیث التفاتی دارد. لذا می توانم بگویم «من خودم را ملامت می کنم»، یعنی فاعل ملامت و مفعول ملامت، هر دو، خودم هستم، یعنی لائم و ملئوم، خودم هستم. اما این که هم لائم باشم و هم ملئوم، منافاتی ندارد با این که من فی الواقع یک موجود باشم، اما برای این که حیث التفاتی پدید بیاید برای همان موجود دو جنبه لحاظ کنیم. یعنی از یک جنبه به جنبه دیگر نظر کنیم.

لذا من به آن پرسش چنین پاسخ دادم که حتی اگر از بحث عرفان بیرون بیاییم، انسان در حالت های عادی هم همین طور است. در حالت های عادی هم، هر موجودی که به خودش علم داشته باشد، خواه علم به خود را مختص به خدا بدانیم، خواه معتقد باشیم انسانها علم به خود دارند، خواه معتقد باشیم که حیوانات هم علم به خود دارند، و خواه مانند برخی متفکران اعم از فیلسوف و عارف معتقد باشیم همه موجودات حتی جمادات و نباتات هم علم به خودشان دارند ـ علم به خود پارادوکسیکال نخواهد بود. اگر این اشکال به ذهن ما خطور می کرد آن گاه مفهوم علم به خود پارادوکسیکال می شد. زیرا باید دو موجود در میان می بود، حال آنکه غیریتی در کار نیست. در این جا می خواهم این نکته را عرض کنم که اگر در حیطه روح هم غیر نداشتیم ـ یعنی انسان در مرحله روح، کنه هستی شود، چرا که بر اساس ادعای عرفا هم همین طور است، یعنی در مرحله بدن، ذهن و نفس، غیر وجود دارد حال آنکه در مرحله روح، غیر وجود ندارد ـ باز هم غیر مثل خود خدا است. خود خدا هم غیر ندارد اما در عین حال علم به خودش دارد. لذا این هم می تواند علم به خودش داشته باشد و از لحاظ حیث التفاتی هیچ مشکلی هم پیش نیاید. اما یک چیز دیگر وجود دارد و آن این بحث است که در عین حال همه معتقدند که خدا در یک سُقعی ناشناختنی

است. بعضی همانند فلاسفه از آن سقع چنین تعبیر می کنند که ذات خدا ناشناختنی است، یعنی معتقدند که صفات و افعال خدا را می توان شناخت اما ذات خدا را نمی توان شناخت، عرفا حتی نمی گویند ذات خدا ناشناختنی است بلکه برای ذات هم مراتبی قائل اند و معتقدند یک مرتبه از ذات واقعاً ناشناختنی است که آن را «غیب عمی» می نامند. حالا بحث بر سر این است که آیا در آن چه از آن تعبیر به «غیب عمی» می شود و معرفت به آن محال است، می توان از موجودی غیر آن سخن به میان آورد که به آن حیث التفاتی پیدا کرده باشد. آیا می توان گفت که مثلاً یک عارف در مرحله ای از مراحل هستی و وجود خودش و در مرتبه ای از مراتب اشتداد وجودی خودش، حیث التفاتی به خدایی پیدا کرده است که علی الفرض ناشناختنی دانسته شده است. آیا می شود به آن سُقع یا قلمرو و ساحت های ناشناختنی خدا، حیث التفاتی داشت؟ این بحث، بحث دیگری است. یعنی در این جا بحث در اسم و عالم نیست، بلکه در معلوم است. در این جا به نظر من باید سه مطلب بیان شود. یکی این که ـ همان طور که برخی نیز گفته اند ـ کسی مدعی شود که اگر چیزی علی الفرض ناشناختنی باشد، هیچ موجودی نسبت به آن چیز، نمی تواند حیث التفاتی داشته باشد. این سخن به این معناست که نسبت به ساحاتی از ساحت خدا و یا حتی نسبت به ساحتی از ساحات روان خودمان[3] که ناشناختنی است، هیچ حیث التفاتی معطوف نمی شود. یعنی هیچ موجود دیگری در عالم نمی تواند نسبت به آن موجود علی الفرض ناشناختنی حیث التفاتی پیدا کند. این حرف به نظر من درست نیست. به هر حال این قول اول است.

■ **در همین قول اول، نفسِ ما که ناشناختنی است با ذات غیب الغیوبی که عرفای ما می گویند ناشناختنی است دو چیز است. در آن جا واقعاً نمی توان خداوند را در آن مقام متصف به صفت کرد. اما ساحت انسانی ما را می توان متصف به صفت کرد. اگر گفتیم که التفاتی به ذا ت خدا داریم، لازمه آن این است که تعاملی با او داشته باشیم، یعنی ما از او شناخت داشته باشیم و او... . از این که ما به آن مقام خدا التفات کرده ایم، لازم می آید که خدا را متصف به صفتی کرده باشیم و او از لایوصف بودن بیرون بیاید.**

ـ فکر می کنم سخن شما نکته سومی است که من می خواهم عرض کنم. اجازه بدهید مطلب را بیان کنم، اگر نکته سوم همان سخن شما نبود، آن گاه سؤال را تکرار کنید.

ـ قول دوم این است که ما می توانیم به چیزی که علی الفرض ناشناختنی است حیث التفاتی داشته باشیم، اما حیث التفاتی از مقوله علم نیست بلکه از مقوله دیگری است. مثلاً کنجکاوی هم یک حیث التفاتی دارد، یعنی انسان همیشه نسبت به یک چیزی کنجکاو است. ممکن است کسی بگوید می توان نسبت به یک امر ناشناختنی هم کنجکاوی داشت. کنجکاوی هم یک حیث التفاتی است، گرچه علم نیست. می توان از امر ناشناختنی ترس داشت، اما ترس هم از مقوله علم نیست. لذا قول دوم می خواهد این مطلب را بیان کند که بسیاری از امور در این عالم یعنی درون آدمی هستند که حیث التفاتی دارند ـ اموری که حیث التفاتی دارند، ساکنان درون آدمی هستند ـ اما فقط یک دسته از این امور علم هستند، بقیه آن ها می تواند از مقوله امید،

---

۳. اگر فرویدی باشیم برخی از ساحات روانی خودمان برایمان ناشناختنی است.

انتظار، توقع، ترس، عشق، نفرت و... باشد. بنابراین به شیء ناشناختنی، نمی توان حیث التفاتی از مقوله حیث التفاتیِ علم، داشت. ولی می توان حیث التفاتی از مقوله امید، انتظار، وحشت، عشق و نفرت و... داشت. بنابراین حیث التفاتی نسبت به امر ناشناختنی علی الفرض ناممکن نیست، اما در عین حال حیث التفاتی به ما علم نمی دهد، بلکه می تواند از مقوله های دیگر باشد، زیرا همه اموری که حیث التفاتی هستند علم نیستند.

■ **شما قول دوم را قبول ندارید؟**

ـ نه! قبول ندارم.

قول سومی هم وجود دارد که این قول به یک تحلیل خیلی عمیق از شناخت باز می گردد، یعنی این که شناخت یعنی چه؟ در چه صورت انسان به یک چیز شناخت دارد؟ اگر این مطلب در معرفت شناسی مورد تحلیل واقع شود، آن گاه می توان دقیق تر و عمیق تر به این مسئله پاسخ گفت. مثال می زنم. اگر من به شما بگویم که آن چه درون این لیوان است، آب است، آن گاه یک نامگذاری کرده ایم تا بتوانیم بعد از این راجع به محتوای درون لیوان سخن بگوییم. سپس می گویم که خاصیت آب این است که رفع عطش می کند، بنابراین شما از مسمی به اسم آب یک آگاهی پیدا کرده اید و آن رافع عطش بودن است. یعنی فهمیده اید که آب رافع عطش است و فرض کنید که غیر از این هیچ چیزی راجع به آب نمی دانید. آیا شما نسبت به آب شناخت دارید یا نه؟ چه باید گفت؟ اگر انسان فقط بداند که آب رافع عطش است، یعنی فقط یک فقره علم به آب داشته باشد، آن گاه آیا می توان گفت که انسان از آب شناخت دارد؟ آگاهی انسان از یک موجود چقدر باید باشد، تا بگویند که انسان نسبت به آن موجود knowledge، آگاهی، شناخت، consciousness,awareness، و ادراک دارد؟ ممکن است کسی معتقد باشد که آگاهی یک امر مقول به تشکیک است. لذا با همین یک فقره هم ما به آب آگاهی داریم. البته نسبت به یک شیمیست (chemist) که ۶۰۰ فقره آگاهی نسبت به آ ب دارد ما ناآگاه تر هستیم. گرچه ما هم آگاهیم ولی نسبت به یک شیمیست ناآگاه تر هستیم.

در واقع آگاهی نسبی است. یعنی می توانیم بگوییم کسانی که می دانند آب رافع عطش است، آگاه به آب هستند. البته آگاهی آن ها در نتیجه یک فقره است. ممکن است کسی بگوید نه کسی که یک فقره به آب آگاهی دارد و نه شیمیستی که ۶۰۰ فقره آگاهی به آب دارد، هیچ کدام آگاه به آب نیستند، حتی اگر تمام انسانها هم جمع شوند و چیزهای بسیار زیادی راجع به آب بدانند، هیچ کدام آگاه نیستند، زیرا تمام این فقرات علم، اعراض آب و اوصاف آب است، نه خود آب. لذا تمام آگاهی ها در خصوص آب از جمله این که «آب رافع عطش است»، «آب مایع است»، «آب دارای جرم مخصوص ۱ است»، «آب دارای فلان دیسکوزیته می باشد»، «آب با انسان چه معامله ای می کند»، «آب در سرازیری جاری می شود» و... اگر روی هم گذاشته شود، باز هم انسان نسبت به آب آگاهی ندارد. زیرا اینها، همه اوصاف آب است. حال آنکه تا کسی ذات آب را نشناسد، به آب آگاهی نیافته است. برخی تا این حد توقع را هم در مورد شناخت دارند. بنابراین می توان از این جا شروع کرد که کسی معتقد باشد اگر یک فقره علم به عرض آب هم داشته باشیم، به آب آگاه هستیم و به آن جا هم برسیم که تا وقتی که علم به ذا ت نداشته باشیم آگاه نیستیم، ولو آنکه تمام اعراض را هم بدانیم شناخت حاصل نمی شود. در این میان چه رأیی باید اتخاذ کرد؟ در اینجاست که ـ همان طور که من در جای دیگر هم بحث کرده ام ـ جواب این پرسش به مقوله مابعدالطبیعی شیء

مربوط می شود. یعنی مهم است که شیءچه شیئی باشد. یعنی مقوله مابعدالطبیعی شیء، در این جا اهمیت دارد. این مطلب را مختصر عرض می کنم. حتماً به یاد دارید که در فلسفه اسلامی، به تبع ارسطو معتقد بودند که ما مقولات عشر داریم. از جزئیات این بحث صرف نظر می کنم، گرچه به نکات ریز آن توجه دارم، اما اجمالاً در بحث مقولات عشر این مطلب طرح می شود که ـ به نظر من ارسطو ـ اگر وجود چیزی ادعا شود اما نتواند در یکی از این ده چیز گنجیده شود، آن گاه نمی توان وجود آن را پذیرفت. هر چیزی که موجود باشد باید در یکی از این ده category یا به گفته قدمای ما قاطیغوریاس گنجانده شود. یکی از این ده تا، جوهر بود و ۹ تای دیگر هم، عَرَض بودند. به این ده تا، مقولات عشر گفته می شد. البته ارسطو معتقد بود که جوهر هم پنج قسم است: هیولا (ماده)، صورت، نفس، جسم و عقل. مقولات ده گانه، رده موجودیت یک موجود را تعیین می کنند. مثلاً رنگ، مکان، خنده، اندوه و... هر کدام باید در یکی از مقولات عشر بگنجد تا موجودیت آن پذیرفته شود. یعنی ارسطو ادعای موجودیت x را، در صورتی که نتوان آن را در یکی از مقولات عشر جای داد، نمی تواند بپذیرد. بعد از ارسطو، مسأله مقولات عشر تطورات فراوانی پیدا کرد و امروزه تحقیقاً هیچ کس به مقولات عشر ارسطویی قائل نیست، ولی اصل رأی ارسطو قائل دارد، یعنی این که موجودات دارای رده بندی و category هستند. لذا باید category هر موجود مشخص شود ولو آنکه مقوله بندی ارسطو مورد قبول ما نباشد، یعنی نزاع صغروی با ارسطو داشته باشیم، نه نزاع کبروی.

امروزه[4] اجمالاً معتقدند اگر بخواهیم ادعای وجود چیزی را بکنیم یا باید substance باشد، یعنی تقریباً همان جوهر مادی یا جوهر جسمانی که قدما به کار می بردند. اگر substance نباشد لااقل باید property باشد، یعنی خاصه. اگر property هم نیست لااقل باید relation باشد، یعنی یک نسبت و اگر relation هم نیست لااقل باید یک event، یعنی رویداد باشد و اگر رویداد هم نیست باید یک process باشد. البته همان طور که گفتم کمی اختلاف هم وجود دارد، لذا برخی معتقدند که event و process در واقع یک چیز است. ما طبق آن قول بحث را پیش می بریم که فرآیند غیر از رویداد باشد. اگر فرایند هم نباشد لااقل باید یک مجموعه (set) باشد. بنابراین اگر این قول را بپذیریم تعداد مقولات ۶ تا می شود. یعنی هر موجودی باید یکی از این ۶ تا یعنی property، relation، event، substance، process،و یا set باشد. برخی چیزهای دیگری را هم اضافه کرده اند اما این ۶ تا تقریباً مورد اجماع است. مثلاً برخی اعداد را یک مقوله دانسته اند، زیرا دارای یک نحوه وجود هستند. برخی، قضایا یعنی propositions را هم یک مقوله دانسته اند، یعنی قضایا هم یک نحوه وجود دارند. برخی، کلیات یعنی امور کلی را هم یک مقوله دانسته اند. برخی هم چیزهایی را که دلالت بر فقدان می کنند، مقوله دانسته اند، مثلاً شکاف یا سوراخ آیا نحوه ای از وجود هستند. آیا اسماء توده ای مانند برف هم وجود دارد. به ذره ذره های برف، برف اطلاق نمی شود، بلکه اگر در یک حدی ذره ذره های برف متراکم شود، آن گاه به آن برف اطلاق می شود. آیا اسماء توده ای (math noun) وجود دارند؟ آیا ابر وجود دارد؟

■ آیا همان اسم جنس است؟

ـ خیر اسم جنس با اسم توده ای فرق می کند. اسم جنس با افراد خودش رابطه کلی و جزئی دارد. اما اسماء توده ای با

---

٤ . البته نمی خواهم وارد بحث از آن شوم و دوستان اگر بخواهند این بحث را به خوبی مطالعه کنند می توانند به کتاب the concept ofconcept نوشته موریس رجوع کنند که در این زمینه کتاب بسیار مهمی است و مقوله بندیهای مختلف در طول تاریخ فلسفه غرب را بیان کرده است

افراد خودشان رابطه کلی و جزئی ندارند، بلکه رابطه کل و جزء دارند، لذا اسم جنس با اسم توده ای متفاوت است. اگر بخار تا چه حدی متراکم شود به آن ابر می گوییم؟ تا حدی از تراکم بخار را یقیناً ابر نمی گوییم. لذا اسماء توده ای، اسمائی هستند که تا مسمای آن ها از حدی از انبوهگی برخوردار نشود، آن اسم به آن ها اطلاق نمی گردد. باید مسمی حدی از تراکم و انباشتگی را پیدا کند تا بتوان آن را مسمای آن اسم تلقی کرد.

در پاسخ به این سؤال که شناخت ما به یک چیز باید به چه حدی برسد تا ما را شناسای آن چیز یا شناسنده آن چیز تلقی کنند، باید گفت که بستگی به این دارد که آن شیء چه شیئی باشد. مثال می زنم اگر من قلم و تخته پاک کن را کنار هم بگذارم و به شما نشان دهم که این تخته پاک کن بلندتر و درازتر از قلم است آن گاه می گوییم:

x (تخته پاک کن) بلندتر از y (قلم) است.

آیا اکنون نسبت به بلندتر بودن x از y شناخت دارید یا نه؟ آیا این شناخت کامل است یا ناقص؟ این شناخت کاملِ کامل است، یعنی هیچ نقصانی در علم شما به بلندتر بودن x از y وجود ندارد. زیرا بلندتر بودن x از y از مقوله relation است. بلندتر بودن یک نسبت است. نسبت ها فقط یک بار و بتمامه شناخته می شوند. یعنی مثلاً نمی توان گفت که بلندتر بودن x از y ابعاد یا وجوهی دارد و ما به یک وجه از آن پی برده ایم. ما به تمام این نسبت علم پیدا کرده ایم زیرا از مقوله relation است، در حالی که آب که در مثال های قبلی ذکر کردم جوهر است و با نسبت تفاوت زیادی دارد. جنگ را در نظر بگیرید. بلندتر بودن x از y را با یک ادراک حسی یک ثانیه ای به تمام اش وقوف پیدا کردیم. اما مثلاً به جنگ ایران و عراق یا به جنگ عراق و کویت، و یا به جنگ آلمان و روسیه در جنگ جهانی دوم چگونه می توانید شناخت کامل پیدا کنید؟ یعنی چه وقت شناخت شما به فلان جنگ کامل است؟ اگر چه چیزهایی را بدانید توانسته اید جنگ را کامل بشناسید؟ اگر دقت داشته باشید متوجه می شوید که مسئله بسیار پیچیده می شود. یعنی علم پیدا کردن به درازتر بودن یک خودکار نسبت به خودکار دیگر تفاوت بسیاری دارد با علم پیدا کردن به یک جنگ. این بحث را در آموزش دادن به کودک به خوبی می توان نشان داد. در یاد دادن به کودک میزان دشواری و آسانی تفاوت می کند. بعضی چیزها را کودکان زود یاد می گیرند همانند نسبت ها. کودکان خاصه ها را دشوارتر از نسبت ها و آسان تر از جوهر فرا می گیرند. مثال دیگری می زنم که از مقوله رویداد باشد. مثلاً قهر کردن علی با برادرش یک رویداد است. چه چیزی را باید بدانیم تا قهر کردن علی با برادرش را دانسته باشیم؟ از چه چیزی باید مطلع باشم تا بگویند که فلانی عالم است به رویداد قهر کردن علی با برادرش؟ در این جا کار بسیار دشوار است. ممکن است کسی بگوید صرف این که علی و برادرش به هم سلام نکردند کفایت نمی کند. یعنی باید چیزهای دیگری را هم دانست و آن گاه قضاوت کرد که علی با برادرش قهر است. اجمالاً می خواستم ـ در بیان جواب سوم ـ این را عرض کنم که آیا می توان یک امر ناشناختنی را شناخت؟ پاسخ مثبت است. اگر کسی ناشناختنی بودن یک امر را شناخت، آیا نسبت به آن امر شناخت پیدا کرده است یا نه؟ فرض کنید شما از ذات خدا هیچ چیز ندانید جز این که ذات خدا ناشناختنی است، در این صورت آیا شما به ذات خدا علم دارید یا نه؟ به یک معنا می توان گفت که علم داریم و به یک معنا می توان گفت که علم نداریم.

■ **فقط به حمل اولی علم داریم اما به حمل شایع نداریم.**

ـ «به حمل شایع علم نداریم» یعنی چه؟

■ **یعنی حقیقتاً علمی در میان نیست بلکه...**

ـ یعنی مثلاً کسی که خبر ندارد که خدا ناشناختنی است جاهل تر از کسی نیست که خبر دارد خداناشناختنی است؟

■ **جاهل تر به مفهوم [خدا] نیست. در یک حد هستند ولی آن یکی از مقوله دیگری است.**

ـ نه! فرض کنید شما تا الان تمام معلومات را داشته اید اما تا الان نمی دانسته اید که خدا ناشناختنی است، آن گاه در سر کلاس درس، یک استاد با برهان اثبات کند که خدا ناشناختنی است. یعنی مؤدای برهان او این باشد که «خدا ناشناختنی است»، آن گاه وقتی شما از کلاس خارج می شوید آیا به رفقای خود نمی گویید که امروز یک فقره علم جدید یاد گرفته ایم؟ چه چیزی یاد گرفته اید؟ ناشناختنی بودن ذات خدا را. آیا ناشناختنی بودن ذات خدا یک نوع شناخت نسبت به ذات خدا نیست. مثلاً ذات خرگوش، و ذات انسان شناختنی است. اما فرضاً استاد بر سر کلاس درس ثابت کند که ذات خدا ناشناختنی است. انصافاً آیا شما در این صورت یک فقره علم جدید پیدا نکرده اید؟ آیا با قبل از آنکه بر سر کلاس درس حاضر شوید تفاوتی نکرده اید؟ مسلماً فرق کرده اید و یک دانش پیدا کرده اید که همان ناشناختنی بودن ذات خداست. آیا ناشناختنی بودن ذات خدا دانستن یک صفت درباره ذات خدا نیست که همان صفت ناشناختنی بودن است. بنابراین می خواهم این نکته را عرض کنم که اگر مراد شما از شناختن ذات خدا، شناختن یکی از صفاتی باشد که جزء propertyهای خدا است، آن گاه شکی ندارد که اگر خدا ناشناختنی باشد انسان به هیچ یک از propertyهای خدا شناخت پیدا نمی کند. اما اگر یکی از وجوه شناخت ذات هم ارتباطی باشد که این ذات با عالمان بالقوه دارد و ما امروز این ارتباط را منتفی کرده باشیم، یعنی گفته باشیم که هیچ عالم بالقوه ای نمی تواند عالم بالفعل به ذات خدا باشد، در این صورت آگاهی ای نسبت به ذات خدا پیدا کرده ایم که در نتیجه آن ذات خدا را متفاوت از ذات انسان و جماد و حیوان و فرشته و... لحاظ می کنیم و می گوییم ذاتِ موجوداتِ دیگر شناختنی است، در حالی که ذات خدا ناشناختنی است. بنابراین تمام این بحث به این نکته برمی گردد که اگر ذات خدا ناشناختنی باشد قبول کرده ام که به هیچ property از خدا نمی توان علم پیدا کرد. اما حالا که فهمیده ایم نمی توان به هیچ propertyای از خدا علم پیدا کرد یعنی فهمیده ایم که ذات خدا ناشناختنی است آیا کفایت می کند که مدعی شویم به ذات خدا علم پیدا کرده ایم؟ زیرا شکی نیست که این هم یک علم است به ذات خدا. در واقع ناشناختنی بودن ذات خدا، علم به ذات خداست و فرضاً آن را امروز یاد گرفته ایم، اما آیا همین مقدار دانستن درباره ذات خدا، کفایت می کند بر این که خودمان را عالم به ذات خدا بدانیم. به اولین مثال برمی گردیم. در مثال اول فرض بر این بود که ما درباره آب فقط یک چیز می دانیم. آن گاه می پرسیدیم که آیا این یک فقره کفایت می کند که ما مدعی شویم «نحن عالمون بذات الماء». در این جا درباره خدا هم دقیقاً با همان سؤال مواجه شدیم. درباره آب «رافع عطش بودن» را می دانستیم و درباره خدا «ناشناختنی بودن ذات» را می دانیم. آیا کسی که ذات خدا را ناشناختنی می داند به ذات خدا علم ندارد؟ ظاهراً این، یک فقره علم هست، اما بحث بر سر این است که آیا این یک فقره کفایت می کند تا لغت شناسنده، آگاه و یا عارف به خدا را به فرد اطلاق کنیم، یعنی کسی که عرفان و معرفت به خدا دارد؟

■ **آیا واقعاً این معرفت همان معرفتی است که در ذات است؟ صددرصد ناشناختنی بودن ذات خدا یک property نیست. همچنین رافع عطش بودن قابل قیاس با ناشناختنی بودن ذات خدا نیست.**

ـ نه! از این لحاظ قابل قیاس است که در هر دو مورد یعنی آب و خدا، یک فقره اطلاع داشتیم و بحث بر سر این بود که آیا داشتن یک فقره اطلاع مصحح و مجوّز این هست که ما اطلاق عالم بنماییم. در مثالی که در باب آب ابتدائاً عرض کرده بودم یکی از propertyهای آب را گفته بودم. اما اگر آب درون یک لیوان را به شما نشان بدهم و بگویم آن چه درون این لیوان است آب است، و فرض کنیم که شما هیچ اطلاعی درباره آب ندارید، و من به شما بگویم که وزن مخصوص آب بیشتر از هواست، آن گاه من درباره آب به شما چه چیزی گفته ام؟ در مثال قبلی «رافع عطش بودن آب» یک خاصه است، اما وقتی می گویم که آب سبک تر از فلان چیز یا سنگین تر از فلان چیز است، آن گاه یک نسبت را ذکر کرده ام. آب به تنهایی سبک یا سنگین نیست. هر چیزی نسبت به یک چیزی سبک و یا نسبت به یک چیزی سنگین است. اگر بگویم آب نسبت به هوا سنگین و نسبت به چدن سبک است ، آن گاه یک نسبت از آب را به شما شناسانده ام. آیا این نسبتی از آب که به شما شناسانده ام مصحح این هست که از این به بعد به شما بگویم که شما عالم به آب هستید. این نسبت دقیقاً همانند همان نسبتی است که در مثال خدا عرض کردم. در مثال خدا «ناشناختنی بودن خدا» در واقع نسبتی است که بین انسان و خدا برقرار می شود. زیرا ناشناختنی بودن از مقوله نسبت است. بنابراین در هر دو مثال ـ آب و خدا ـ نسبت به کار بردیم. لذا اگر در مثال آب «سنگینی آب نسبت به هوا» را مصحح عالم بودن دانستید آن گاه در مورد خدا هم باید «ناشناختنی بودن ذات خدا برای انسان را» مصحح عالم بودن بدانید. آیا در این جا باید گفت که خدا را شناخته ایم؟ در اینجاست که به نظر من این بحث پیش می آید که آیا نیروانه، غیب عمی، حضرت غیب الغیوبی ـ و یا هر تعبیر دیگری که به کار ببرید ـ یعنی آن ساحتی از هستی که ناشناختنی است، هیچ حیث التفاتی علمی به آن تعلق می گیرد یا نه؟ بر قید «علمی» تأکید می کنم زیرا در قسمت قبلی عرض کردم که حیث التفاتی غیر علمی به آن داریم، آیا حیث التفاتی علمی به آن امر ناشناختنی ـ یعنی ساحتی از هستی، یا ساحتی از خدا یا ساحتی از روان خود آدمی و یا هر مصداق دیگری که باشد ـ تعلق می گیرد؟ این امر بستگی دارد به این که شما حد نصاب علم را در کجا قرار دهید. اگر حد نصاب علم را طوری لحاظ کنید که سطح توقع تان را از علم پایین بیاورید و حتی ناشناختنی بودن خدا را هم یک فقره علم راجع به خدا بدانید آن گاه می توان گفت ما نسبت به امور ناشناختنی هم شناخت داریم. لااقل این شناخت را پیدا می کنیم که فلان امر ناشناختنی است، یا این که می فهمیم فلان امر ناشناختنی مثل و نظیر ندارد، زیرا اگر چیزی ناشناختنی باشد مثل ندارد. اینها، خود، معلومات است. بنابراین به نظر من، باید بتوانیم ابتدا دیدگاه درستی در باب مقوله ما بعدالطبیعی یک شیء پیدا کنیم ـ یعنی این که جایگاه شیء را از لحاظ متافیزیکال و مابعدالطبیعی یعنی از لحاظ امور عامه فلسفی و نه از لحاظ ماوراء طبیعی تعیین کنیم ـ و اتخاذ موضع دقیقی در باب تعداد این مقوله ها داشته باشیم و بتوانیم بگوییم که معرفت به هر مقوله با معرفت به مقوله دیگر متفاوت است. یک مثال از پل ادواردز، شاگرد برتراند راسل در این زمینه ذکر می کنم تا تفاوت مقولات مشخص شود. پل ادواردز می گوید: اگر شما در کنار خیابان و در یک ایستگاه اتوبوس مشاهده کردید که پنج نفر ایستاده اند آن گاه از یکی از آن ها بپرسید که چرا آن جا ایستاده است و وی در پاسخ بگوید که منتظر یکی

از رفقایش است و با او قراری دارد. از نفر دوم هم همین سؤال را بپرسید و وی بگوید من منتظر اتوبوس هستم تا سوار شوم و بروم، نفر سوم هم در پاسخ به این پرسش بگوید که من در حال راه رفتن بودم و خسته شدم و کمرم کمی درد می کند، ایستادم تا کمی سکون پیدا کنم و دوباره به راه بیفتم. نفر چهارم هم در پاسخ به همان سؤال بگوید که من آفتاب زمستان را دوست دارم، می خواستم کمی زیر آفتاب بمانم. نفر پنجم هم در پاسخ به همین سؤال بگوید که شغل من این است که در این جا بایستم و کوپن بفروشم. علت ایستادن هر کدام از این ۵ نفر مشخص شد. اما اگر بپرسیم شما پنج نفر چرا این جا ایستاده اید، آیا ایستادن ۵ نفر با هم چیزی متفاوت و اضافه بر ایستادن تک تک آنهاست؟ پاسخ این سؤال منفی است یعنی چیزی متفاوت نیست، زیرا اگر علت ایستادن هر یک از پنج نفر را فهمیدیم، علت ایستادن کل مجموعه را فهمیده ایم. لذا علم به مجموعه، یک علم مستقل نیست. علم به اعضای مجموعه وقتی با هم جمع شود همان علم به مجموعه است. البته پل ادواردز این بحث را هنگامی مطرح می کند که درصدد است مغالطه خداگرایان را نشان دهد. وی معتقد است که اگر از قائل به وجود خدا بپرسیم که علت این کاغذ چیست، در جواب می گوید که مهندس و طراح و جنگل و چوب و کارخانه و مقوا و... دست به دست هم داد، و کاغذ به وجود آمده است. صندلی هم رشته علل مشابهی دارد. انسان و خرگوش هم علت هایی دارند. اگر پرسیده شود که کل موجودات را چه کسی به وجود آورده است آن گاه دقیقاً شبیه همان مجموعه ۵ نفری است که علت ایستادن هر کدامشان را فهمیدیم، اما اگر مدعی شویم که جمع شدن ۵ نفر هم علت علی حده ای می خواهد، سخن بیجایی است. پل ادواردز معتقد بود که علت علی حده وجود ندارد، لذا مدعی بود که هر چیزی علتی دارد و علت آن مشخص است و از جایی به وجود آمده است، لذا این که کل مجموعه علت می خواهد، منطقی ندارد.

ما به درستی یا نادرستی این سخن کاری نداریم، ولی می خواهم این استفاده را بکنم که علم به مجموعه یک علم سهل المؤونه ای است، در حالی که اگر با علم به یک رویداد قیاس کنیم متوجه می شویم که کار بسیار دشواری است. مثلا چه وقت به یک جنگ همانند جنگ ایران و عراق علم پیدا می کنیم. چه کسی فهمید جنگ ایران و عراق چه بود. اگر کسی بگوید می خواهیم یک صاحب نظر طراز اول (top) پیدا کنیم که اعرف از همه ایرانیان نسبت به جنگ است، اصلاً نمی توان گفت که چه وقت انسان نسبت به یک جنگ علم دارد. آیا کسی که در صف اول جبهه است و تن به تن می جنگد به جنگ علم دارد. ممکن است کسی بگوید رزمنده خط مقدم، جنگ را نمی فهمد، بلکه فرماندهان و استراتژیست های نظام که در اتاق های دربسته نشسته اند جنگ را می فهمند. لذا نمی توان فهمید که ما چه وقت می توانیم بگوییم که به یک جنگ علم داریم، به این دلیل که پدیده هایی که از مقوله رویداد یا از مقوله فرایند هستند بسیار پیچیده اند، بر خلاف آن پدیده هایی که صرفِ مجموعه هستند. بنابراین به حد نصاب علم بستگی دارد، لذا در جایی هم که با خدای ناشناختنی سروکار داریم می توانیم طبق یک ادعا و به یک معنا بگوییم که ما به امر ناشناختنی هم، می توانیم شناخت پیدا کنیم، گرچه به یک معنا هم نمی توانیم شناخت پیدا کنیم. یعنی گویا امر ناشناختنی حیثیاتی دارد که اتفاقاً از برخی حیثیات شناختنی است و از برخی حیثیات دیگر ناشناختنی است. یعنی ناشناختنی هم یک ناشناختنی مطلق و من جمیع الحیثیات نیست. زیرا اگر ناشناختنی من جمیع الحیثیات بود، یعنی از هیچ جنبه ای شناختنی نبود، آن گاه نمی توانستیم ادعا کنیم که امروز در سر کلاس یاد گرفته ایم که فلان موجود

ناشناختنی است، در حالی که ما حس می کنیم و می فهمیم و وجدان می کنیم که امروز چیزی یاد گرفته ایم که دیروز نمی دانسته ایم. تا دیروز فکر می کرده ایم که خداشناختنی است، اما امروز استاد فلسفه ما برهان آورده است که خدا ناشناختنی است. لذا امروز چیزی راجع به خدا می دانیم که قبلاً راجع به خدا نمی دانسته ایم. این، خود، یک نوع شناخت خدا می باشد، البته یک فقره شناخت به حساب می آید. در واقع یک فقره از مقوله نسب خدا می باشد، یعنی خواسته خدا نیست، جوهر خدا هم نیست، اما یکی از نسب است. مگر آن که کسی مدعی شود که جوهر را فقط کسی می شناسد که ذات خدا را بشناسد، یعنی خواسته های خدا که جزء اعراض اوست به کار شناخت نمی آید. relationها و نسبت ها هم همین طور است، یعنی به کار شناخت نمی آید و شناخت به آن اطلاق نمی شود. شناختن نسب یک چیز و یا خاصه های یک چیز، شناخت آن چیز نیست. ممکن است کسی این مطلب را مدعی شود. اگر دقت کنید، می بینید که چه شناخت را فقط به شناخت جوهر اطلاق کنیم و چه به شناخت اعراض، این که آیا به امر ناشناختنی، حیث التقاتی شناختی، تعلق می گیرد یا نه، به موضع ما در مسئله شناخت بستگی دارد.

■ **اما وجدان انسان منطقاً از این نوع شناخت راضی نیست. یعنی گرچه نتوان جواب این سؤال را داد و یا مثلاً من توان پاسخ گویی به آن را نداشته باشم، بالاخره وقتی انسان مدعی می شود که من یک چیز یاد گرفته ام و آن این که «نمی توان خدا را شناخت»، هنوز نفس قانع نشده است.**

ـ شناخت تحقق پیدا کرده است یا نه؟

■ **بله! تحقق پیدا کرده است.**

ـ این شناخت به چه چیزی تعلق گرفته است؟ آیا در هر شناختی حیث التفاتی وجود ندارد؟

■ **در هر شناختی حیث التفاتی هست. من فکر می کنم حمل اولی و حمل شایع می تواند در این جا،به همان دو اعتباری که فرمودید...**

ـ در حمل اولی و حمل شایع اساساً ما با مفهوم و مصداق سر و کار داریم و مسئله ای را در این جا حل نمی کند. البته شاید شما تصور دیگری از حمل اولی و شایع دارید. حمل اولی و شایع که در فلسفه خودمان گفته می شود، در این مسئله مشکلی را حل نمی کند. زیرا حمل اولی یعنی این که مفهومی را بر مفهوم دیگر حمل کنیم. حمل شایع صناعی هم یعنی آنکه یک مفهوم را بر شیء خارجی حمل کنیم. من از حمل اولی و شایع این را می فهمم. ولی گاهی از دوستان چیزهایی می شنوم که احساس می کنم چیز دیگری از حمل اولی و شایع در ذهنشان میگذرد و تصور می کنند که در این جا گره گشاست. حمل اولی و شا یع در این جا چه گره گشایی ای می تواند داشته باشد; فرض کنید که من خورشید را این گونه تعریف کردم که خورشید کره گازی شکل مدور دارای دمای بین ۶۰۰۰ درجه سانتی گراد و ۱۴ میلیون درجه سانتی گراد است در این صورت اگر گفتم که «خورشید کره است» یا «خورشید خورشید است» یا «خورشید گازی شکل است»، یا «خورشید دارای دمای بین ۶ هزار درجه و ۱۴ میلیون درجه سانتی گراد است»، آن گاه این جملات حمل اولی می باشد، یعنی یک مفهوم را بر مفهوم دیگر حمل

کرده ایم. در واقع از دل خود مفهوم خورشید یک مفهوم را بیرون کشیده ایم و بر خودش حمل کرده ایم. درست مانند زمانی که می گوییم «انسان حیوان است» یا «انسان ناطق است». اما اگر کسی گفت که «انسان می میرد» آن گاه «مردنی بودن انسان» از دل خود مفهوم انسان بیرون نیامده است. لذا چیزی خارج از مفهوم انسان بر انسان حمل شده است و بنابراین حمل شایع صناعی است. منظور من از حمل اول ذاتی و حمل شایع صناعی همین است که ذکر کردم. سخن من این است که حمل اول ذاتی و حمل شایع صناعی مسئله ای را حل نمی کند. در این جا ما با موجودی مواجهیم که با همه موجودات دیگر عالم یک فرق دارد و آن این که سایر موجودات شناختنی هستند، حال آنکه این موجود ناشناختنی است. در واقع این موجود فی نفس الامر و فی عالم الواقع، با سایر موجودات این فرق را دارد. اما این فرق، گرچه فی نفس الامر وجود داشته است، ولی من و شما تا امروز از آن باخبر نبوده ایم. امروز معلم فلسفه ما، برهان آورده و نشان داده است که این فرق در واقع وجود دارد. بنابراین ما امروز چیزی را راجع به خدا کشف کرده ایم که تا دیروز هم بود، اما ما آن را کشف نکرده بودیم و برایمان مجهول بود، اما امروز تبدیل به معلوم شده است. اگر انسان نسبت به یک موجود، چیزی را که در آن موجود بوده است نمی دانسته و بعد، دانسته است، آیا می توان گفت انسان نسبت به آن موجود علمی پیدا کرده است; مثلاً فرض کنید شما تا امروز چیزی راجع به آب نمی دانسته اید و امروز چیزی راجع به آب یاد گرفته اید، آن گاه آیا می توان گفت شما نسبت به آب علم پیدا کرده اید یا نه؟ اگر پاسخ به این سؤال که درباره آب طرح شد مثبت باشد، آن گاه شما که تا امروز نمی دانسته اید خدا با بقیه موجودات تفاوت دارد ـ هر چند فی نفس الامر تفاوت داشت و شما مطلع نبودید و جاهل بودید ـ و امروز جهل و بی خبری و نادانی شما مرتفع شده است، آیا نسبت به خداوند علمی پیدا نکرده اید؟ یعنی فهمیده اید که خدا ناشناختنی است. این فقره علم را تا دیروز نداشته اید و نسبت به ناشناختنی بودن خدا جهل مرکب داشته اید، در حالی که امروز در کلاس درس فلسفه جهل مرکب تان به جهل بسیط تبدیل شد و سپس به علم. بنابراین حالا که به علم تبدیل شده است، آیا نمی توان گفت که ما امروز با دیروز یک فرق کرده ایم. تا دیروز یک فقره اطلاع راجع به خدا نداشته ایم، اما امروز یک فقره اطلاع نسبت به خدا پیدا کرده ایم. پس اگر یک فقره اطلاع راجع به خدا پیدا کرده اید به این معناست که یک علمی نسبت به خدا پیدا کرده اید. علم یعنی این که خاصیتی در یک شیء باشد و آن خاصیت بر شما مکشوف شود. در این مورد خاصیتی در خدا بوده است که بر ما مکشوف شده است و آن خاصیت این است که خدا مثل ندارد.

ممکن است کسی بگوید که این مقدار علم برای آنکه ما خودمان را عالم به خدا بدانیم کفایت نمی کند. یعنی معتقد باشد که به این چیزها نباید علم گفت و در واقع باید حد نصاب عالم بودن را بالاتر از اینها قرار داد. به عبارت دیگر اگر کسی یک فقره راجع به یک موجود بداند و آن این که آن موجود ناشناختنی است، نباید به آن اطلاق علم کرد، بلکه باید چیزهای بیشتری راجع به یک شیء بداند تا به آن اطلاق علم شود. اگر کسی چنین ادعایی کند آن گاه خودش را با این سؤال مواجه می بیند که آن مقدار بیشتر چقدر است؟ یعنی انسان باید چند فقره راجع به یک موجود بداند تا گفته شود که وی به آن موجود عالم است. بر روی هر عددی که دست گذاشته شود ترجیح بلا مرجح است. در واقع هر حد معینی ترجیح بلا مرجح خواهد بود. از آن جایی

که نمی توان حد آن را تعیین کرد، به نظر من باید بگوییم که علم یک مفهوم مشکک است و بنابراین از یک فقره شروع می شود و تا بی نهایت فقره امکان دارد. لذا اولاً علم ذومراتب است و ثانیاً اگر شیئی خودش از مقوله جوهر باشد آن گاه حتی اگر به خاصه، نسبت، رویداد، فرایند یا مجموعه آن هم علم پیدا کنیم باید بگوییم که به جوهر علم پیدا کرده ایم. اگر این دو مقدمه را بپذیریم که:

۱ ـ تعیین عدد برای تعداد فقرات علمی که برای عالم تلقی شدن انسان لازم است ترجیح بلا مرجح است. لذا با داشتن یک فقره علم هم می توان ادعای عالم بودن کرد.

۲ ـ اگر کسی بخواهد به یک جوهر علم داشته باشد نباید لزوماً به ذات آن جوهر علم داشته باشد. حتی اگر به خاصه ها، نسبت ها، رویدادها، فرآیندها یا مجموعه های آن هم علم داشته باشد به خود آن جوهر علم دارد.

آن گاه نتیجه این دو مقدمه آن خواهد بود که اگر درباره خدا فقط «لیس کمثله شیء» هم بفهمیم، باز به خدا علم داریم. اگرچه معدّای «لیس کمثله شیء» این است که هیچ چیز مانند خدا نیست و اگر هیچ چیز مانند خدا نباشد به این معناست که خدا شناختنی نیست، ولی در عین حال خود «شناختنی نبودن خدا» هم یک فقره شناخت است که نسبت به خدا پیدا کرده ایم و قبلاً نداشته ایم. من خودم جواب سوم را می پسندم، البته کسانی هم جواب اول یا جواب دوم را داده اند. ممکن است کسی بگوید وقتی شما مدعی می شوید که «خدا ناشناختنی است» صرفاً عبارت را عوض کرده اید، یعنی در واقع گفته اید که «علم به خدا نفی می شود» یا «علم به خدا ممکن نیست».

■ نفی امکان؟

ـ بله! و این یعنی این که نمی توان خدا را شناخت. بنابراین انسان نباید خدا را بشناسد. اگر چنین چیزی به ذهن کسی خطور کند و چنین اشکالی را طرح کند در جواب او خواهیم گفت که این حرف نادرست است. زیرا منظور ما از این که خدا ناشناختنی است، نه فقط راجع به خدا می تواند طرح شود، بلکه راجع به خیلی چیزهای دیگر هم می توان همین حرف را زد، به شرط این که مراد ما از شناخت در این دو قول فرق داشته باشد. مثلاً در مورد آب هم می توان گفت که «آب ناشناختنی است» به شرط آنکه مراد ما از آب، ذاتِ آب باشد. یعنی ذات آب، ناشناختنی است. از طرفی آب شناختنی است، به شرط این که مراد ما از آب، خاصه های آب یا نسبت هایی که آب با سایر موجودات برقرار می کند باشد. به تعبیر دیگری می خواهم بگویم اگر کسی مدعی شود که تا زمانی که ما به ذات خدا علم پیدا نکنیم، نمی توانیم ادعای شناخت خدا را داشته باشیم، آن گاه این ادعا دیگر اختصاص به خدا نخواهد داشت و می توان راجع به هر چیزی این ادعا را طرح کرد. در این صورت آب هم می تواند ناشناختنی باشد، زیرا هر چه که از آب بشناسیم مسلماً اوصاف آن خواهد بود و ذات آب شناخته نمی شود. اگرچه چیزی از ذات آب بشناسیم، به ذات آب رسیده ایم؟ رطوبت، بی رنگی، زلال بودن، میعان و رافع عطش بودن، از اوصاف آب است. ذات آب قابل شناختن نیست. با این همه شما حتماً مدعی می شوید که یک شیمیست، آب را می شناسد، علی رغم این که به لحاظ فلسفی شیمیست به ذات آب راه ندارد و فقط به اوصاف آب واقف است. بنابراین مشخص می شود که شما به یک معنا عدول

کرده اید از این که مدعی شوید شناخت هر چیز، شناخت ذات آن چیز است، یعنی به شناخت خاصه ها اکتفا کرده اید. اگر این چنین باشد، در باب خدا هم می توان گفت. به تعبیر دیگری، اگر سخن راجع به ذات باشد، نه فقط خدا شناختنی نیست، بلکه هیچ موجود دیگری شناختنی نیست و اگر خاصه ها و نسبت ها را هم جزو شناخت یک موجود به حساب آوریم آن گاه نه تنها سایر موجودات شناختنی هستند، خدا هم شناختنی است.

جلسه پنجم

بحث ما درباره قسمت دوم عرفان یعنی عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفانی بود. در مدخل همین بحث سیر و سلوک عرفانی خلافت سروران عرض شد که وقتی بنابراین باشد که ما در عرفان مقایسه ای کار بکنیم، اگر عرفان مقایسه ای ما معطوف به بخش عملی عرفان یعنی بخش سیر و سلوک عرفانی باشد. آن گاه طبعاً در این مقایسه بحث حق و باطل، یا صدق و کذب قابل طرح نیست. زیرا هر آن چه در عرفان عملی گفته می شود از مقوله گزاره ها و جمله های انشایی است، چه در قالب توصیه باشد و چه در قالب امر و نهی همه از مقوله انشا می باشد و گزاره ها، یا به تعبیر بهتری جملات انشایی را نمی توان به لحاظ صدق و کذب آن ها با هم مقایسه کرد بلکه باید به لحاظ دیگری آن ها را مقایسه کرد. در آن لحاظ دیگر هم باز حقانیت و بطلان وجود دارد، اما نه حقانیت و بطلان به معنای صدق و کذب، بلکه حقانیت و بطلان به معنای عملی آن یعنی به مصلحت بودن یا به مصلحت نبودن، مصلحت داشتن و مفسدت داشتن. لذا از این لحاظ باید با هم مقایسه شوند. تا این جا را در جلسات قبل عرض کرده بودم. در همین جا عرض کردم که اساساً چگونه می توان دو گزاره یا جمله انشایی را به لحاظ حقانیت یا بطلان عملی شان با هم مقایسه کرد، یعنی به لحاظ مصلحت داشتن یا مفسده داشتن. گفته شد که ظاهراً هیچ گاه نمی توان «گزاره انشایی را به لحاظ حقانیت یا بطلان عملی مورد داوری قرار داد مگر این که قبلاً هدفی را تصویر کرده باشیم و دو گزاره را به لحاظ موصلیت آن به هدف یا عدم موصلیت به آن هدف، رسانندگی یا نارسانندگی به آن هدف، یا به تعبیر دیگری به لحاظ مقربیت و مبدعیت آن نسبت به آن هدف می توانیم با هم مقایسه کنیم. یعنی اگر من به شما بگویم که «یک قطعه گچ بیاورید»، آن گاه هیچ کسی نمی تواند درباره این جمله داوری کند که آیا به لحاظ عملی این جمله حق است یا باطل، به مصلحت است یا به مفسده. مگر این که قبلاً بر هدفی که داریم اجماعی کرده باشیم. اگر مثلاً هدف این باشد که ما در این جا درد دل و شکوه گشایی کنیم آن گاه این که من به یکی از دانشجویان کلاس بگویم که «یک قطعه گچ بیاورید»، خواهند گفت که این توصیه، توصیه ای بیهوده است. زیرا بودن یا نبودن قطعه گچ در پیشرفت و عدم پیشرفت فرآیند شکوه گشایی و درد دل کردن هیچ سود و زیانی ندارد. بودن آن سودی ندارد و نبودن آن هم زیانی ندارد. لذا آوردن گچ عمل لغوی است. بنابراین امر به آوردن گچ هم امری است که به لحاظ عملی ناحق است. اما اگر غرض از اجتماع ما در این جا تدریس باشد، مخصوصاً اگر تدریس ریاضی یا فیزیک و شیمی باشد آن گاه در این صورت «امر به گچ آوردن» چون برای هدفی به نام تدریس ریاضیات یا فیزیک یا شیمی انجام می شود، بود و نبود گچ مؤثر است، یعنی بودن گچ مقرب ما به آن هدف و نبود گچ مبعّد ما به آن هدف است، لذا امر بجایی است. به همین ترتیب اگر شما از من بخواهید که لامپ این کلاس را خاموش کنم، اگر غرض از اجتماع ما در این کلاس این بوده است که همدیگر را ببینیم، آن گاه «امر به خاموش کردن لامپ» امر ناحقی است. زیرا خاموشی فضا مانع از این می شود که ما همدیگر را ببینیم. یعنی در واقع ما را از هدفمان که مواجهه، مناظره و نظر کردن به یک دیگر است، دور می کند. اما اگر هدف این باشد که شما صدای مرا بشنوید از آن جا که رسیدن صدای من به شما نیازی به نور ندارد، لذا خاموش کردن لامپ می تواند امر خوبی باشد چون برای شنیدن صدا نیازی به نور

نیست. پس به طور کلی قاعده بر این است که به محض این که ما وارد علوم عملی مانند اخلاق، حقوق، عرفان عملی، می شویم، اگر بناست مقایسه ای انجام بگیرد ابتدا باید کسانی که می خواهند این مقایسه را انجام دهند و ارزیابی مثبت یا منفی نسبت به امر و نهی و توصیه ها بکنند، اجماعی در باب هدف داشته باشند. اگر هدف ما از اجتماع در این اتاق، معلوم نباشد، نمی توان در باب هیچ امر یا نهی و یا توصیه ای داوری کرد. حتی اگر کسی به کسی توصیه کند که از فلان ساختمان خودت را به پایین پرتاب کن، در این صورت هم اگر هدف مشخص نباشد نمی توان گفت که توصیه غلط است یا نه. اگر شخص برای خودکشی با من مشورت کرده باشد و من به او توصیه کرده باشم که خودت را از فلان ساختمان به پایین پرتاب کن، آن گاه این توصیه، برای خودکشی توصیه بسیار مناسب و درخوری می باشد و اگر کسی به من گفته باشد که می خواهد تمرین صدا و آواز بکند و حنجره اش باز و گویا شود، آن گاه همین توصیه را کرده باشم، در این صورت توصیه مطلوبی نکرده ام. در واقع می خواهم این نکته را بیان کنم که حتی توصیه ها، امرها و نهی هایی را که فی بادی النظر به نظرمان می آید می توانیم بدون تصویر هدف، در مورد نابجا بودن آن ها اظهار نظر کنیم، چنین نیستند، یعنی حتماً باید در مورد آن ها هم هدفی تصویر شود. مثلاً اگر کسی گفت «وقتی می خواهید از عرض خیابان رد شوید کاملاً در وسط خیابان بایستید» آن گاه این امر هم می تواند امر به جایی باشد در صورتی که شخص به دنبال راهکاری برای خودکشی باشد. زیرا اگر شخص وسط خیابان بایستد با یک تصادف ممکن است به راحتی بمیرد. لذا امر به جایی در خصوص خودکشی است. بنابراین هیچ امر و نهی ای را نمی توان از این لحاظ، بدون هدف تصویر کرد.

تا این جا را گفته بودم. حالا بحث در این است که اگر چنین باشد، اولین مقایسه ای را که باید در عرفان های عملی انجام داد این است که عرفانهای عملی می خواهند ما را به سوی چه هدفی سوق دهند. یعنی مقایسه عرفانهای عملی مختلف به لحاظ اهداف. در اینجاست که مثلاً می گوییم عرفان عملی بودایی را با عرفان عملی آیین هندو ربا عرفان عملی مسیحیت ارتدوکس می توان با هم مقایسه کرد، از این لحاظ که این عرفانها می خواهند ما را به کجا سوق دهند. لذا «هدف» یکی از مهمترین وجوه مقایسه عرفانهای عملی مختلف است. اما گفتن این سخن آسان است، در حالی که برای انجام آن باید یک سلسله نکاتی را ملحوظ کرد، که پیچیده و مشکل است. اولاً عرفان های عملی غالباً تصریح نمی کنند که می خواهند انسانها را به کجا برسانند. کمتر یک عارف در عرفان عملی صراحتاً گفته است که می خواهد سالک را به کجا برساند. گاهی وجود دارد ولی در غالب موارد باید با قراین و شواهد مقصد را استنباط کنیم. یعنی باید inference کنیم و observe نداریم. یعنی نمی توانیم تصریح یک عارف عرفان عملی را مشاهده کنیم و بفهمیم که می خواهد انسان ها را به چه x یا y ای برساند. در غالب موارد این اهداف، باید استنباط، اصطیاد و استخراج شود تا بفهمیم که عارف می خواهد از سالک چه انسانی بسازد. این نک ته اول است که البته این نکته در نکات دوم و سوم و چهارم روشن تر خواهد شد. پس نکته اول این شد که ما غالباً شاهد نیستیم بلکه مستنبط هستیم که علی القاعده فلان عرفان عملی با فلان دستورات و امر و نهی ها می خواهد ما را به فلان حالت برساند. لذا غالباً باید استنباط کرد و خود این استنباط کار آسانی نیست که در نکات بعدی که خواهم گفت بیشتر مشخص می شود. نکته

دومی که خیلی اهمیت دارد این است که غایاتی که مد نظر عرفان عملی است علی القاعده باید با آن چه که امروزه از آن تعبیر به روانشناسی ژرفا می شود، نوعی سنخیت داشته باشد. در روانشناسی ژرفا مطلوب های ذاتی انسان مد نظر است، لذا باید غایاتی که در عرفان عملی لحاظ می شود با مطلوب های ذاتی انسان، مناسبتی داشته باشد. بالاخره عرفانها می خواهند ما را به مطلوب های ذاتی برسانند. ممکن است در تشخیص مصادیق مطلوب های ذاتی یا تعیین ماهیت افراد آن اختلافاتی وجود داشته باشد، ولی شکی نیست که همه عرفانها باید ما را به چیزی دعوت کنند که آن چیز یعنی همان نیاز، مطالبه و طلب از درون روح ما و عمیق ترین لایه های آن برخیزد. به تعبیر دیگر اگر مثلاً بودا می گوید که من می خواهم شما را به آرامش برسانم، انسان با ید طالب آرامش باشد تا بتواند خودش را مثلاً زیر عرفان عملی بودا یا عرفان عملی فلان عارف عملی دیگر قرار بدهد. یعنی آن هدف باید با ساختار روانی ما مسانختی داشته باشد. یعنی بالاخره عرفانها نهایتاً باید با آرامش ـ به عنوان هدف خودشان ـ سروکار داشته باشند. یا مثلاً با شادی یا رضایت باطن ـ به عنوان هدف خودشان ـ سروکار داشته باشند. در عین حال که عرض میکنم که هم در باب تعداد، هم در باب مصادیق و هم در باب ماهیت مطلوب های ذاتی، هم بین عارفان و هم بین روانشناسان اختلافات فراوانی وجود دارد، اما بالاخره آن چه که عرفان عملی می خواهد از انسان بسازد باید انسانی باشد که ویژگی های آن انسان مطلوب ما باشد مثلاً ما هیچ گاه به عرفانی که بخواهد تشویش و اضطراب ما را بیشتر کند تن نمی دهیم. بنابراین نکته دوم این است که در این جا عرفان عملی با روانشناسی ژرفا نوعی نزدیکی پیدا می کند. به عبارت صریح تر اهداف عرفانهای عملی نباید خیلی از آن چه که روانشناسان ژرفا به عنوان خواسته های ذاتی و مطلوب های بالذات انسان تصویر می کنند، دور باشد و البته معمولاً هم دور نیست. یعنی ما به دنبال چنین مطلوب هایی هستیم. اساساً هر کسی که به سمت عرفان عملی می رود حتماً در زندگی خودش، منقصت هایی در باب مطلوب های ذاتی احساس کرده است یعنی دلش از خودش به هم خورده است و به تعبیری که من گاهی به کار می برم، به تهوع افتاده است و این تهوع او را به تحول انداخته است. یعنی انسان، در واقع تا از خودش به تهوع نیفتد، اساساً در پی تحول نمی افتد. مقدمه هر تحولی یک تهوع از خود است یعنی نوعی ناراضی بودن از وضع خود که معمولاً در همین چیزها واقع می شود. مثلاً شخص می بیند که طالب آرامش است در حالی که دستخوش اضطراب و تشویش و دلهره و دلنگرانی و دغدغه است. یا این که شخص شادی می خواهد در حالی که دستخوش افسردگی یا غم عمیق است. یا این که رضایت باطن می خواهد در حالی که دستخوش نزاع با خود است و دائماً در حال مقابله با خودش می باشد. لذا این مسائل است که انسان را به سمت عرفن سوق می دهد. البته ممکن است کسانی هم به جای آنکه به خاطر مطلوب هایشان به سمت عرفان بروند، به سمت دین و مذهب سوق پیدا کنند. لذا در این جهت عرفان و دین و مذهب مشترک است. ولی به هر حال انسان تا نامطلوب هایی در درون خودش نبیند به سوی این قبیل چیزها نمی رود. البته من به این نکته توجه دارم که گاهی انسانها به سمت دین و مذهب و عرفان می روند اما اهداف دیگری غیر از مطلوب های ذاتی را مد نظر دارند مانند ثروت. حضرت سجاد ـ سلام الله علیه ـ می فرمایند یک قومی اظهار ایمان کردند «لیحقنوا دماءهم» یعنی برای این که مهدورالدم نباشند بلکه محقون الدم و محفوظ الدم باشند و خونشان محفوظ بماند. بحث من در مورد انسانهایی است که معمولاً نوعی عمق عاطفی دارند و به خاطر مطلوب های ذاتی شان به دین و مذهب و

مخصوصاً به عرفان روی می آورند. این هم نکته دومی بود که می خواستم عرض کنم.

نکته سومی را هم که باید مورد توجه قرار داد، این است که در عرفان عملی کفایت نمی کند که از یک طرف مطلوب های ذاتی را ـ که البته گاهی از آن ها تعبیر به ارزش می شود ـ تصویر کنیم۵ و در واقع مطلوب های ذاتی از مقوله هدف واقع شوند و در طرف دیگر یک سلسله رفتارهای سیر و سلوکی تصویر کنیم که این رفتارها در واقع به عنوان وسیله برای آن هدف قرار بگیرند، شکی ندارد که در مورد مطلوب های ذاتی کمابیش زود به وفاق می رسیم، مثلاً انسانها آرامش و شادی می خواهند و نمی خواهند با خود نزاع داشته باشند. لذا هدف کمابیش مشخص است و رفتارهای سیر و سلوکی را هم به عنوان وسیله تعریف می کنند. دو چیز دیگر در این میان اهمیت بسیار دارد. یک نکته این است که بتوانیم نشان دهیم رفتارهای سیر و سلوکی واقعاً وسیله برای رسیدن به اهداف مذکور هستند. یعنی خودِ وسیله بودن به صرفِ ادعا پذیرفته نمی شود. چگونه راست گفتن آرامش آور است؟ اگر کسی به شما بگوید که من از شما پذیرفته ام که انسان دوست دارد آرامش داشته باشد اما شما به من گفته اید که اگر می خواهی آرامش داشته باشی راست بگو و من شک دارم در این که راست گفتن انسان را به آرامش برساند. اگر کسی چنین چیزی را به شما بگوید به این معناست که آن چیزی را که شما وسیله تلقی کرده اید واقعاً هم وسیله باشد. بنابراین نکته اول این است که ما بتوانیم اساساً وسیله بودن آن چه را که به عنوان وسیله تلقی کرده ایم نشان دهیم. یعنی بتوانیم نشان دهیم که آن وسیله ها انسان را به مطلوب های ذاتی می رساند. مثال خیلی ساده ای برایتان می زنم. بزرگترین اشکالی که بودا به آیین هندو می کرد این بود که در آیین هندو برای رسیدن به آرامش چلّه نشینی و ریاضت را توصیه می کنند، اما من شک دارم که انسان از راه ریاضت جسمانی بتواند به آرامش برسد. نمونه بسیار بسیار شاخص این تلقی در فرهنگ خودمان مقالات شمس تبریزی است. در مقالات شمس تبریزی نزدیک به ۱۱ موضع ـ البته من دقیقاً به خاطر ندارم ـ دیده می شود که شمس صریحاً می گوید که چله نشینی چه نقشی در رسیدن به خدا دارد. وی وسیله بودنِ چله نشینی، جوع بیش از حد و چند چیز دیگر که قدمای بر او و متقدمان بر او وسیله رسیدن به خدا می دانستند، مورد تردید قرار می دهد.

■ **سیال بودن هدف نیست که وسیله را دگرگون می کند. مثلاً بودا پس از سیر طریق فهمید که اصلاً چلّه نشینی فایده ندارد. یعنی سالک در این مسیر، هرچه به پیش می رود، هدفش تغییر می کند. نمونه آن خود مولوی است که در یک دوره ای به دنبال شادی است و در دوره دیگر می گوید نه شادی می خواهم و نه غم.**

ـ بله درست است در یک دوره ای فراتر از غم و شادی را طلب می کند. البته سخن شما، سخن درستی است و من هم قبول دارم، اما این مطلب، مطلب دیگری است. من در این جا به عنوان کسی که در حال مقایسه عرفانهای عملی با یک دیگر هستم، می گویم یکی از چیزهایی را که باید در مقایسه به آن توجه کرد این است که صِرفِ این که یک عرفان عملی ادعا کند که فالن چیز وسیله است برای رسیدن به فلان هدف، فوراً پذیرفته نیست. باید روشی برای تحقیق خود وسیله بودن هم در اختیار باشد. این سخن که «انسان در طی سیر و سلوک، گویی هر بار غایت اش کمی عقب تر می نشیند و یا یک کمی

۵ . البته در تصویر کردن مطلوب های ذاتی علی القاعده نباید خیلی مشکلی داشته باشیم، زیرا وقتی به روان خودمان رجوع می کنیم می بینیم که این مطلوب ها را می خواهیم.

متفاوت می شود نه آنکه لزوماً عقب تر بنشیند، یعنی تبدیل غایت پیدا می کند»، سخن دیگری است که اتفاقاً من هم آن را قبول دارم و مشکلی با آن ندارم. بحث من در این جا این است که صرف این که کسی بگوید

جوع و صحت و سحر و گریه و ذکر به دوام *** ناتمامان جهان را کند این پنج تمام

و ادعا کند که انسان با این پنج چیز تمام می شود، کافی نیست، ممکن است کسی بگوید من صحت و جوع و ذکر به دوام را قبول دارم اما گریه و سحر را قبول ندارم. بنابراین صرفِ گفتن آن شعر و یا آن ادعا، بحث تمام نیست. یعنی خودِ وسیله بودن، فی بادی النظر یک چیز ادعایی است و باید بعد از تحقیق و مداقه مشخص شود که آیا می شود از وسیله بودن آن دفاع کرد یا نه. این یک نکته است، اما نکته دومی هم وجود دارد و آن این که فرض می کنیم وسیله بودن را پذیرفتیم، اما بحث دیگری هم در باب وسیله وجود دارد و آن این که این وسیله چقدر میسر الوصول است و چقدر میسر الوصول نیست. یعنی میزان عملی بودن و عملی نبودن هم اهمیت دارد. به تعبیر دیگری ما با یک انسان دارای یک وضع موجود سروکار داریم و می خواهیم انسان دارای یک وضع موجود را به یک وضع مطلوب برسانیم. انسانهای دارای وضع موجود به همین جهت که می خواهند به راه بیفتند، مشخص است که وضع موجودشان، وضع مطلوبی نیست. یک مثال می زنم. اگر کسی روز اولِ طی طریق، به همن بگوید که تو باید نفی خواطر بکنی و با فرض اینکه من شکی هم نداشته باشم که نفی خواطر در جهت آرامش خیلی مؤثر است و هرچه نفی خواطر انسان بیشتر باشد، آرامش او بیشتر است، اما بحث بر این است آیا نفی خواطر کار آسانی است و برای من شدنی است یا نه. این چیزی است که از آن تعبیر به رفتارشناسی متناسب می کنیم و من بارها گفته ام که در عرفانها این نکته مهم است. رفتارشناسی به این معناست که توجه داشته باشیم که با انسان های عادیِ عادیِ عادی سروکار داریم و اگر با انسان های عادیِ عادیِ عادی سروکار داشته باشیم باید توجه کنیم که وسایل، وسایلی باشند که برای همین انسان عادی اِتیان به همین وسایل امکان پذیر باشد. یعنی بتواند وسایل را ایتان کند و از این لحاظ، عرفانها باید وسایل شان را از آسانتر به طرف دشوارتر تنظیم کنند. اولین وسایل باید خیلی آسان باشد. من به آن چیزی برمی گردم که از بعضی از بزرگان فرهنگ خودمان هم نقل شده است که می گفتند: «علیکم بالبدیهیات». یعنی اول انسان باید به امور خیلی واضح بپردازد و سپس به تدریج که وارسته تر شد می تواند کارهای دشوارتر را به عهده بگیرد و به همین ترتیب روز به روز کارهای دشوارتر را انجام دهد. پس این هم مهم است که علاوه بر این که باید بتوانیم وسیله بودنِ وسیله را نشان دهیم، باید بتوانیم نشان دهیم که انسانهای متعارف عادی می توانند آن وسیله را ایتان کنند. لذا نباید مثلاً وسیله ای که مربوط به رتبه سوم است در رتبه اول قرار بگیرد، یعنی وسایل باید بر حسب میزان صعوبت و سهولت شان مدرج شوند، تا به تدریج هر چه به سمت مطلوب های ذاتی پیش می روند بتوانند وسایل سنگین تری را هم بر دوش بکشند. بنابراین نمی توان به انسان عادی ای که بر فرض تا کنون نتوانسته است حتی جلوی شکم خوارگی اش را هم بگیرد و بیش از حد سیر شدن نخورد، روز اول گفت که: «ریاضت کش به بادامی بسازد». هیچ گاه انسان نمی توان از شکم خوارگی سریعاً به جایی برسد که «ریاضت کش به بادامی بسازد». انسان پس از آنکه مدتها گرسنگی را تحمل کرد، به تدریج معده اش کوچک و چروکیده می شود و به جایی می رسد که وقتی یک بادام هم درون معده اش بیندازد سیر می شود. چون معده اش چروکیده شده و با همان یک بادام هم سیر می شود.

سیمون وی (simon weil) عارفه قرن بیستم، به دلیل ریاضت در غذا خوردن، در اواخر عمر به حدی پیش رفته بود که معده اش حتی تحمل این را نداشت که بتواند داروهایش را میل کند و نهایتاً به همین دلیل از دنیا رفت.

می خواهم این نکته را عرض کنم که در تمام ریاضت ها اعم از ریاضت های جسمی، ذهنی، روانی و اخلاقی که به انسانها توصیه می شود باید این ن کته ملحوظ شود که با انسانی سروکار دارند که از نقطه صفر شروع می کند. پس اولین بحث ما در این جا این بود که می توان عرفانهای عملی را از این لحاظ که چه مطلوب های ذاتی ای را تصویر می کنند و چه وسایلی را برای رسیدن به آن مطلوب های‌ذاتی توصیه می کنند، با هم مقایسه کرد. در قسمت وسایل دو نکته بیان شد. نکته اول این بود که وسایل به صرف ادعای وسیله بودن، وسیله نمی شوند باید مکانیزم وسیله بودن آن ها نشان داده شود. نکته دوم هم این که خود این وسایل هم به لحاظ میزان عملی بودن و میسر بودن آن ها در عمل باید بر یک دیگر ترتب پیدا کنند. لذا باید در مطالعات مقایسه ای عرفان، عرفانهای عملی را در این جهت مورد مقایسه قرار داد. به نظرم می آید که عملاً هم در این جهت مقایسه های خیلی خوبی صورت گرفته است. اگر علت رواج عرفان سرخپوستی را مخصوصاً در دهه هفتاد[۶] در ایران کنونی ما و مخصوصاً در شهرهای بزرگ مورد بررسی قرار دهید به این نتیجه می رسید که این نکته که در عرفان سرخپوستی رعایت شده است که از وسایل بسیار آسانتر شروع کند و سپس وسایل پیشرفته تر و پیچیده تر را توصیه کند.

تا این که نکته اول بیان شد. نکته دومی که در عرفانهای عملی محل بحث است این است که آیا عرفانهای عملی مطلوب ذاتی یا مطلوب های ذاتی ای[۷] را که تصویر می کنند، ثابت هستند یا متغیر، نسبی هستند یا مطلق؟ وقتی گفته می شود «ثابت یا متغیر» و «نسبی یا مطلق» مراد من یک چیز است پس در این بحث ثابت همان مطلق است و متغیر همان نسبی است. آیا عرفانهای عملی برای همه انسانها یک مطلوب ذاتی تصویر می کنند یا به تیپولوژی انسانها بها می دهند؟ نسبی بودن در مباحث عرفانی وقتی به کار می رود، معمولاً نسبی بودن های قومی، اجتماعی، تاریخی مراد نیست یعنی مثلاً نمی گوییم که برای یک جامعه x مطلوب ذاتی است و برای جامعه دیگر y مطلوب ذاتی است یا برای یک دوره تاریخی x مطلوب ذاتی است و برای دوره تاریخی دیگری y مطلوب ذاتی است، برای یک گروه اجتماعی x مطلوب ذاتی است و برای گروه اجتماعی دیگر y، برای یک گروه سنّی x مطلوب ذاتی است و برای گروه سنی دیگر y مطلوب ذاتی است. در عرفان نسبی بودن یا مطلق بودن، متغیر بودن یا ثابت بودن به لحاظ فردی است. بنابراین نسبیت فردی (Individual) محل بحث است. نسبیت فردی یعنی نسبیتی که ما انسانها به حسب حالات روانی مان با یک دیگر داریم. یعنی ظاهراً همه انسانها حالات روانی واحدی ندارند و با سنخ های روانی متفاوتی به دنیا می آیند. البته همین نکته ای که عرض می کنم محل مناقشه است و کسانی در آن مناقشه کرده اند، ولی عموماً در عرفانها مورد قبول بوده است که انسانها نسخ های روانی متفاوتی دارند. البته سنخ های روانی متفاوت هم به صورت های مختلفی رده بندی شده اند. در عرفان مثلاً با سنخ های پنج گانه، سنخ های چهارگانه، سنخ های سه گانه،

---

٦ . البته در دهه هشتاد رواج کمتری داشته است.

٧ . گاهی ممکن است مطلوب ذاتی فقط یکی باشد، مثلاً آرامش و گاهی هم ممکن است بیش از یکی باشد.

سنخ های هشت گانه و سنخ های شانزده گانه مواجه هستیم. مثلاً در سنخ شناسی معروف یونگ، انسانها بالمآل یکی از شانزده سنخ را پیدا می کنند. سنخ شناسی های متفاوت دیگری هم وجود دارد. اما آیا فلان عرفان عملی مورد بحث، یک سلسله مطلوب های ذاتی یا یک مطلوب ذاتی را برای همه انسانها توصیه می کند یا بر حسب سنخ شخصیت شان مطلوب های ذاتی متفاوتی را توصیه می کند. همه اینها به این بحث برمی گردد که سنخ شخصیت یا سنخ منشی دقیقاً به چه معناست؟ این بحث، بسیار پیچیده است و بنده صلاحیت ورود به آن را ندارم. چه وقت می گوییم سنخ شخصیتی فرد x با y متفاوت است و سنخ شخصیتی y با z متفاوت است؟ چه اندازه از تفاوت سنخ شخصیتی ما را از هم متفاوت می کند؟ زیرا هیچ دو انسانی دقیقاً مثل هم نیستند. اما چرا با این همه مدعی نمی شویم که انسانی از یک سنخ روانی است؟ زیرا تا یک حد از تفاوت را گویا به معنای shift سنخی یا دگرگونی در ناحیه سنخ نمی دانیم. از چه حدی به بعد، اگر دو انسان با هم تغیّر و تفاوت داشتند، آن گاه باید حکم به متفاوت بودن سنخ آن ها کرد؟ این بحثِ بسیار پیچیده ای است. امروزه معمولاً در روانشناسی، شاخه ای را به این بحث اختصاص داده اند که روانشناسی شخصیت (personality) نام دارد. هر جا در واقع، در باب روانشناسی شخصیت کاری انجام گیرد، عمدتاً راجع به روانشناسی شخصیت ها و منش های تیپیکِ (typic) متفاوت آدمیان صحبت به میان می آید.

یک بحث در این است که آیا این مدعا که انسانها سنخ های روانی مختلف دارند قابل دفاع است یا نه. برخی معتقند که این سخن، سخنِ درستی نیست و نمی توان ادعا کرد که نسخ های روانی متفاوت است و هر نوع تفاوتی در میان انسانها به وراثت و محیط باز می گردد. بحث دیگر این است که فرض می کنیم که اجمالاً تفاوت سنخ های روانی با یک دیگر را فهمیدیم. با توجه به این فرض، رده شناخت سنخ روانی هر شخص چیست؟ در اینجاست که عرفانهای عملی به سه دسته عمده تقسیم می شوند، یک دسته، راه شناخت سنخ روانی یک شخص را، راه کاملاً objective می دانند. یعنی اگر بخواهیم سنخ روانی و شخصیتی فلان شخص را بدانیم، هیچ گاه نمی توان در این تشخیص، به داوری های خودشان اعنا کرد. همیشه باید یک شخص بیرونی، سنخ روانی آن شخص را تشخیص دهد. این عرفانها، عرفانهایی هستند که برای تشخیص سنخ روانی متدهای objective به کار می برند. objective در این جا به معنای بیرونی و آفاتی است یعنی از بیرون خود شخص سنخ روانی وی را توصیف می کند. البته، معمولاً این عامل بیرونی را استاد یا مرشد شخص می دانند. ما فعلاً در این بحث با عنوان این عامل بیرونی کاری نداریم. مهم این است که یک عامل بیرونی در میان است.

■ **همان کف بین یا قیافه بین که گاهی سالک در ابتدای سیر و سلوک به آن ها رجوع می کند.**

ـ بله دقیقا. این هم یک روش objective است. بعضی از سنخ شناسی ها سنخ های subjective هستند. یعنی معتقدند هیچ کس نمی تواند شخصیت اش را از طریق شخص دیگری احراز کند، بلکه هر کسی باید از طریق وجود خودش، سنخ شخصیتی اش را احراز کند. لذا به یک روش درونی و انفسی قائلند.

■ **طبعاً فقط به خود شخص متکی است.**

ـ بله! همین طور است و هیچ کس دیگری در آن راه ندارد. البته کسانی که به این مشی قائل اندن، به شخص می گویند که باید آزمایش هایی را بر روی خودش انجام دهد تا بتواند سنخ شخصیتی اش را تشخیص دهد. فکر می کنم قبلا راجع به

این آزمایش ها صحبت کرده باشم. من از این آزمایش ها، تعبیر به «آزمایش های خیالی» می کنم، البته مترجمان بیشتر تعبیر «آزمایش های فکری» را به کار می برند که معادل انگلیسی آن thought experiments است.[۸] طبق ادعای این دسته، آزمایش های خیالی ای وجود دارد که باید انسان با آن آزمایش ها، خودش را تست کند و فقط خود انسان می تواند درباره سنخ روانی اش داوری کند و بفهمد که سنخ و روانی اش درونگراست یا برون گرا، کنش گر است یا کنش پذیر، اهل خدمت است یا اهل ریاضت، یا اهل معرفت است یا هل عشق، و یا اهل انقلاب است. این ها پنج تیپولوژی معروف آیین هندوست. تیپولوژی های دیگری هم وجود دارد. تیپولوژی های چهارگانه مربوط به خانم کائو می باشد، یعنی تیپولوژی های درونگرای کنشگر، درونگرای کنشپذیر، برونگرای کنشگر و برونگرای کنش پذیر. ۵ تای دیگر که عرض کردم مربوط به آیین هندو می باشد. یکی از تقسیم بندی های مهم آیین هندو همین است. این هم روش دوم، یعنی روش subjective بود. کسان دیگری هم گفته اند یک روش objective -subjective وجود دارد. یعنی نه انسان، خودش به تنهایی می تواند چنین کاری را انجام دهد و نه ناظر بیرونی یا استادش می تواند بدون کمک خود او، این کار را انجام دهد. باید آن چه که استاد درباره انسان می یابد با آن چه که خود انسان درباره خودش می گوید، با هم تلفیق شود و با استفاده از یک روش التقاطی سنخ روانی فرد تشخیص داده شود. البته این بحث فقط در عرفان عملی مطرح نمی شود. این بحث به philosophy ofmind یعنی فلسفه نفس مربوط می شود. یکی از مباحث مهم فلسفه نفس خودشناسی یا self-knowledge است. یعنی این بحث به طور کلی مطرح می شود که آیا اساساً خودشناسی به روش objective امکان پذیر است یا به روش subjective و یا به روش objective-subjective، یعنی آیا هر کسی اعرف به حال خودش می باشد از هر کس دیگری. اگر شما بگویید هر انسانی اعرف به حال خودش می باشد، از هر انسان دیگری، و در نتیجه هیچ کس من را به اندازه خود من نمی شناسد، آن گاه می گویند شما در خودشناسی به روش subjective قائل هستید. اگر برعکس، گفتید اتفاقاً تنها کسی که کمتر از همه من را می شناسد خود من هستم و دیگران بهتر از خود من، من را می شناسند، شما به روش objective قائل هستید و اگر بگویید. برای شناختن ملکیان باید هم داوریهایی که خودش درباره خودش دارد و هم داوریهایی را که دیگران درباره او دارند با هم مزج کرد و از مزج آن ها به رأیی در باب شناخت ملکیان رسید، آن گاه در آن صورت روش objective-subjective به کار رفته است این مطلب را به عبارت دیگر عرض می کنم تا این بحث را از منظر دیگر فیلسوفان عرفان هم مطرح کنم. به تعبیر دیگری، تمام بحث بر سر این است که self-Image چه ربطی با self دارد. self-Image تصویر هر کسی از خودش می باشد. تصویر هر کسی از خودش چقدر با خود او نزدیک است و چقدر از خود او دور است. اگر شما به روش subjective قائل باشید، آن گاه معتقد هستید که self-Image همان self است، یعنی تصویری که از خودتان دارید همان خود شماست. اگر به روش objective قائل باشید، self-Image حتماً غیر از self خواهد بود، یعنی تصویری که شما از خودتان دارید، خود شما نیست و اگر به روش objective-subjective قائل باشید آن گاه می توان گفت که self-Image شما را به self نزدیک می کند اما به self نمی رساند، بلکه کمک دیگران، یعنی ناظرانی که بر شما نظارت

---

۸. مترجمان در مقابل thought، فکر و در مقابل experiment آزمایش را به کار می برند لذا به آزمایش فکری ترجمه می کنند اما من تعبیر آزمایش خیالی را ترجیح می دهم.

می کنند، شما را به خودتان می رساند. بنابراین شما باید خودتان را بر دیگران عرضه کنید. گیلبرت رایل، فیلسوف نفس یا به تعبیر امروزی فیلسوف ذهن معروف انگلیسی، در به سخره گرفتن این روش می گوید که اگر این روش صحیح باشد آن گاه وقتی انسان صبح به محل کارش می رود باید به همکارش بگوید «حال تو که خوب است، بگو ببینم حال من چه طور است؟»، یعنی گویی که انسان خودش از حال خودش خبر ندارد و باید سراغ حال خودش را از دیگران بپرسد.

■ اگر طرف مقابل استاد باشد آن گاه این دیالوگ به جاست.

ـ بله! ولی کسی که این روش را قبول ندارد با خود می گوید که ما عکس این کار را انجام می دهیم و می گوییم من که بحمدالله خوبم، شما حالتان چه طور است؟ یعنی ما خودمان را به حال خودمان اعرف می دانیم، بنابراین باید تعارف ها عوض شود. در واقع لُبّ سخن گیلبرت رایل این است که این دیدگاه با فهم عرضی ما فاصله دارد. فهم عرضی ما می گوید «من حالم خوب است، حال تو چه طور است؟»، در حالی که اگر این دیدگاه را بپذیریم باید تعارف مذکور را عکس کنیم، یعنی بگوییم «شما که الحمدالله حالتان خوب است، به نظر شما حال من چه طور است؟». از آن جایی که این دیدگاه با فهم عرضی فاصله دارد و کسانی مثل رایل معتقدند که هرگاه فلسفه از فهم عرضی فاصله بگیرد، باید گفت مرگ بر آن فلسفه و به دنبال عیب آن گشت، لذا این دیدگاه نادرست است.

بالاخره این که self-Image چه ربط و نسبتی با self دارد بر حسب این سه دیدگاه متفاوت است. طبق دیدگاه objective، self-Image، ربطی به self ندارد. طبق دیدگاه subjective، self-Image همان self است و طبق دیدگاه objective-subjective، self-Image همان self نیست اما انسان را به self نزدیک می کند یعنی self-Image شرط لازم هست، اما شرط کافی برای رسیدن به self نیست، شرط کفایت را باید دیگران برای انسان تأمین کنند.

در این جا باید به این نکته توجه داشت که این مطلب، واقعاً مطلب ساده ای نیست. یک مثال می زنم که اگر همه شماها به خودتان رجوع کنید پیچیدگی این موضوع را درمی یابید. هر انسانی وقتی به خودش رجوع کند، خودش را مستعد هر نوع تغییری می داند، یعنی مثلاً پیش خودش می گوید من از سال آینده این روش تدریس را کنار می گذارم، زیرا روش تدریس خوبی را در طول عمرم برنگزیده ام، یا مثلا می گوید روش درس خواندن ام را تغییر خواهم داد، مناسبات خود با همکارانم را تغییر خواهم داد، من توبه می کنم و عوض می شوم و این وضع را تغییر می دهم و... می خواهم این نکته را بیان کنم که این دو دیدگاه خیلی تفاوت دارد. یکی از شاخصه های دیدگاه subjective این است که هر انسانی خودش را شبیه مومی می داند که به را حتی می تواند به هر شکلی درمی آید و تصور می شود که برای این تغییر صرفاً باید تصمیم بگیرد. اگر دقت کرده باشید ما هر روز، کم یا بیش، چند تصمیم می گیرم که مثلاً از فردا صبح، یا از اول هفته آینده، یا از اول ماه آینده، یا از سال گشت تولدمان، یا از نوروز سال فلان، فلان کار را انجام دهیم. عزم های خودمان را جزم می کنیم زیرا خودمان را خیلی قابل تغییر می دانیم. اما آیا دیدگاه objective درست است یا نه؟ دیدگاه obfective می گوید این فرد همین است که من تا حال شناخته ام و تا آخر عمرش هم، همین به همین نحو است. اگر دقت کنید، می بینید که همه ما نسبت به دیگران این عقیده را داریم که فلان فرد، همین چیزی است که هست و با یک نوسان اندکی بقیه عمر را هم سپری خواهد کرد. یعنی من فلان فرد جوان را

تصور می کنم و با خودم می گویم این شخص وقتی هم که محاسن و ریش هایش سفید شد، با همین حرکات و سکنات خواهد و البته شاید یک نوسان کمی هم داشته باشد. یعنی دیدگاه objective گویا برای افراد یک ثباتی را قائل است و می گوید این فرد دیگر همین است و تغییر نمی کند. یعنی هیچ گاه انسان باور نمی کند که یک آدم تند خشم تبدیل به یک آدم حلیم و بردبار شود، یا یک آدم عجول به یک آدم با طمأنینه و وقار تبدیل شود، یا یک آدمی که درس نمی خوانده و همیشه با تقلب و... نمره می آورده است به یک انسان ساعی تبدیل شود و وجدان کار بالا پیدا کند و در کار خودش جدی شود، یا یک آدمی که همواره به تعیّش خو کرده بوده است، به یک انسان اهل ریاضت و انضباط تبدیل شود و قواعد و princip را وضع کند و اجرا نماید.

حالا اگر فرضاً بخواهیم ببینیم که ملکیان واقعی چه کسی است، اگر از خودش بپرسیمی می گوید، من با این که مثلاً ۵ سال از عمرم گذشته است، اما من تغییر می کنم و باور کنید تا سال آینده تغییر می کنم و این گونه نمی مانم و مهربان تر متواضع تر، دانشمندتر و مُتخلّق تر از وضع فعلی می شوم. اما از طرف دیگر، کسانی که به ملکیان نگاه می کنند می گویند، ملکیانی که ما شناخته ایم، دیگر همین است، گرچه ممکن است اندکی کندتر یا تندتر شود اما در همین حدود است. ای کاش در این جهت دیدگاه subjective درست بود، ولی اتفاقاً در این جهت گویی دیدگاه objective درست تر است. و به ندرت دیده می شود که انسانها تغییر کنند. من اعتقادم بر این است که در داستانهایی که در باب بشر حافی یا فُضیل عیاض یا ابراهیم ادهم و یا خودِ بودا نقل می کنند، که انسان فی بادی النظر به نظرش می آید که این افراد در یک حادثه ای در یک لحظه، یکدفعه تغییر کرده اند، تغییر دفعی نبوده است. یعنی مثلاً فضیل بن عیاض۹ به محض این که شنید «الم یأن للّذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذکر الله»۱۰، یکدفعه تغییر کرد. یا مثلاً در تاریخ می گویند ابوذر، در اثر یک ملاقات که با رسول الله کرد و حضرت ایشان را دید و محضرشان را درک کرد، تغییر کرد و وقتی محضر ایشان را ترک کرد، انسان دیگری شده بود. در ملاقات بشر حافی با امام موسی کاظم(ع) هم، به همین ترتیب است. در داستان ابراهیم ادهم۱۱ نیز همین طور است. نقل شده است که کسی بر پشت بام خانه اش راه می رفت و گفت به دنبال شتر می گردم. ابراهیم گفت روی پشت بام که شتر نیست، آن شخص در جواب گفت اگر خدا را در تخت خواب بطلبند، شتر را هم بر پشت بام طلب می کنند. ابراهیم ادهم در اثر این اتفاق تغییر کرد.

اعتقاد من این است که در این داستانها، تاریخ نقطه عطف خیلی شاخص را ترسیم می کند و به این امر نمی پردازد که از قبل چه چیزهایی درون شخص بر روی هم تلنبار شده است. دقیقاً مانند بچه ها که تصور می کنند آب در یک لحظه جوش می آید، یعنی وقتی مادر، کتری را بر روی گاز می گذارد، آب در یک لحظه شروع به غُل غُل کردن می کند، در حالی که انسان بالغ می فهمد که در طول یک ربع ساعت که آب بر روی آتش بوده است، آب ذره ذره گرم شده است. اما بچه فقط

---

۹ . ر.ک: عطار، فریدن الدین، تذکرة الاولیاء، ص ۷۹.

۱۰ . سوره حدید، آیه ١٦.

۱۱ . ر.ک: عطار، فرید الدین، تذکرة الاولیاء، ص ۸۸.

همان نقطه صد درجه را می بیند و فکر می کند که جوش آمدن آب فقط در همان نقطه صد حاصل شده است، حال آنکه آب متدرّجاً به جوش آمده است. ما معمولاً نقطه صد افراد را می بینیم، مثلاً در مورد فضیل بن عیاض که می گوییم با شنیدن یک آیه قرآن متحول شد، به نظر می رسد که تغییرات تدریجی و خیلی کند در جریان بوده است و در یک لحظه ـ به تعبیر مارکسیستی ـ تحولات کمّی به تحولات کیفی تبدیل شده و سبب دگرگونی گردیده است. این مطلب اهمیت بسیاری دارد.

■ **بنده این تجربه های خیالی را بیشتر شبیه شوخی می دانم و این حرف ها و تغییرات حالات انسانی از طریق آزمایش خیالی را بعید می دانم. آیا کتابی در این زمینه وجود دارد که مستند این مطلب را بیان کند.**

ـ بله! به زبان فارسی کتابی نمی شناسم. اما کتابهای فراوانی در این زمینه وجود دارد. خانمی به نام ماریون فوپ۱۲ چندین کتاب نوشته است. نام یکی از کتابهایش خود نقاشی گری (self Drawing) است.[۱۳] این کتاب، کتابی است که خیلی مهم تلقی می شود، به طوری که من چند سال پیش مصاحبه ای را با کارل راجرز، روانشناس معروف، می خواندم، در آن جا راجرز گفته بود که اساساً خواندن این کتاب مرا به روانشناسی علاقمند کرد. ظاهراً عنوان خود ترسیم گری یا خود نگاری می باشد. کتابهای دیگری هم وجود دارد. اما فعلاً این کتاب مخصوصاً در ذهنم هست.

بله! البته آزمایش هایی هم وجود دارد، اما این که این آزمایش ها چقدر موفق و چقدر ناموفق هستند بستگی فراوانی به بحث دیگری دارد که فعلاً نمی خواهم وارد بحث از آن بشوم.[۱۴] فقط یک نمونه برای شما عرض می کنم تا نشان دهم که چقدر قدرت تخیل در این جا مهم است، یعنی در این که ما اصابت به واقع کنیم و خودشناسی موفق باشد، یا این که ما اصابت به واقع نکنیم و خودشناسی موفق نباشد. یکی از آزمایش های خیالی این است که فرض کنید هم اکنون از راهی که مطلقاً ذره ای در آن شک نداشته باشید باور پیدا کنید که شما ۲۴ ساعت دیگر بیشتر عمر نمی کنید، یعنی مثلاً شما دیگر طلوع فردا صبح یا ظهر فردا را دیگر نمی بینید و اذان ظهر فردا را دیگر نمی شنوید و فرض کنید که به این باور معتقد شوید. اگر چنین اتفاقی بیفتد آن گاه شما در این ۲۴ ساعت چه کاری انجام می دهید. معتقدند اگر کسی بتواند بفهمد در این ۲۴ ساعت چه کاری انجام می دهد، توانسته است سنخ روانشناختی خودش را تشخیص بدهد. اما چه وقت، چنین چیزی امکان پذیر است؟ وقتی که قدرت تخیل شما آن قدر قوی باشد که بتوانید واقعاً در پوست کسی بروید که ۲۴ ساعت دیگر، بیشتر زنده نیست. اما شما نمی توانید این کار را انجام دهید و چون نمی توانید، ممکن است جواب هایی به این سؤال بدهید که این جواب ها، جواب های مطابق با واقع نیست. زیرا الان اصلاً احتمال نمی دهید که ۲۴ ساعت آینده آخرین ۲۴ ساعت عمر شما باشد. هر چه انسان بتواند بیشتر در پوست خودش فرو برود، تخیل قوی تری دارد. در واقع یکی از معانی ۴ گانه تخیل این است که

---

۱۲ . که البته نام مستعار ایشان است و شاید به دلیل خصوصیات اخلاقی ای که دارد کتابش را با نام خودش منتشر نکرده است.

۱۳ . من این کتاب را دارم اما اسمش درست در ذهنم نمانده است. ظاهراً به همین نام است.

۱٤ . اتفاقاً همین امروز بعد از ظهر جایی، راجع به همین موضوع بنده سخنرانی داشتم یعنی راجع به این که ما چقدر می توانیم در قوت تخیّل خودمان پیش رفته باشیم و چقدر تخیل قوی ای داشته باشیم اگر تخیل ما قوی نباشد آزمایش های خیالی موفق نیست و ما را به نتیجه ای نمی رساند.

انسان بتواند خودش را در اوضاع و احوالی که بالفعل در آن نیست، کاملاً جا بیندازد. اگر شما واقعاً توانستید خودتان را در آن اوضاع و احوال جا بیندازید، یعنی قوه تخیل قوی ای دارید. ممکن است کسی چنان تخیل قوی ای داشته باشد که با یک یا دو دقیقه ورزه، بتواند در پوست کسی برود که فردا ظهر دیگر زنده نیست، آن گاه در این حالت هر جوابی که داد، جواب درستی خواهد بود، اما ممکن است برای شخص دیگری دو تا سه روز لازم باشد، تا با خودش بورزد و خودش را در این حس ببرد که من تا ۲۴ ساعت دیگر بیشتر زنده نخواهم بود، در این صورت جواب این شخص پس از همان دو یا سه روز درست خواهد بود. لذا به قدرت تخیل بستگی دارد و از این جهت انسانها با هم تفاوت های بسیاری دارند. من فکر می کنم و بر این گمانم که قدرت تخیل ما اساساً از بدو بچگی متفاوت است[۱۵] و شکی ندارد که هر یک از ما قدرت تخیل مان را تا نهایت آن به کار نمی گیریم و اعمال نمی کنیم. به این بحث نمی خواهم بپردازم، زیرا از بحث اصلی دور می شویم اما یکی از نکات خیلی مهم در آموزش و پرورش انسانها، در ترتیب نوباوگان و بچه ها، دانشجویان و مخاطبان، این است که ما تا جایی که می توانیم دامنه تخیل آن ها را گسترده تر کنیم، این امر به عقلانی زیستن و اخلاقی زیستن آن ها کمک می کند. وارد این بحث نمی شوم اما بحث بسیار جذابی است و داستان دیگری دارد.

■ **آزمایش** method **نیست در واقع رویکردهایی است مبنی بر این که چنین چیزهایی هست.**

ـ بله! عرض کردم که این آزمایش ها در مباحث subjective به کار می رود یعنی شخص برای خودش این آزمایش را طرح می کند و ما نمی دانیم که نتیجه آن چه می شود. یعنی آزمایش هایی هست که پیشنهاد می شود و هر کسی در باب خودش اعمال می کند و از طریق آن ها می تواند خودش را بشناسد. ممکن است کسی بگوید من در این ۲۴ ساعت که از عمرم باقی مانده است، نمازهای قضایم را به جا می آورم، اگر چنین چیزی را بگوید، در آیین هندو سنخ او را اهل عبادت تشخیص می دهند، اگر کسی گفت من در این ۲۴ ساعت مردم را از خودم راضی می کنم و از آن ها حلیّت می طلبم، آن گاه سنخ روانی او چیز دیگری است. لذا اهمیت زیادی دارد که انسان بتواند در این پوست برود که فرضاً اگر ۲۴ ساعت دیگر بیشتر زنده نیست، چه کاری انجام می دهد. این ۲۴ ساعت یک دقیقه هم کم و زیاد نمی شود. در اینجاست که فرد می تواند بفهمد که اهل خدمت است یا اهل ریاضت، یا اهل عشق، یا اهل انقلاب و یا اهل معرفت. و بسته به سنخ شناسی های مختلف جوابها می تواند متفاوت باشد. این یک نمونه از آزمایش های فکری بود که ذکر آن گذشت.

عرض من این است که موفقیت این آزمایش ها در این است که قدرت تخیل ما چقدر قوت داشته ب اشد و نیز این که چقدر بتوانیم قدرت تخیل مان را، خواه ضعیف باشد و خواه قوی، در باب خودمان اعمال کنیم. این نکته که عرض کردم گسترش دامنه تخیل از لحاظ اخلاقی اهمیت بسیاری دارد، به این دلیل است که هر کدام از ما، در زندگی مان دارای یک سلسله باورها، احساسات و عواطف، نیازها و خواسته ها، کرده ها و گفته های خاصی هستیم، لذا اگر من بتوانم در عین حال که این احساسات و عواطف را دارم، خودم را جای کسی بگذارم که این احساسات و عواطف را ندارند و احساسات و عواطف دیگری

---

۱۵ . البته در این مورد کمی شک دارم.

دارد، نیز باورهای مرا ندارد و باورهای دیگری دارد، آن گاه رفتار من با او انسانی تر خواهد شد. اهمیت اخلاقی آن در اینجاست. یعنی این که ما با دیگران رفتارهای غیر انسانی داریم، به این دلیل است که ما نمی توانیم خودمان را به جای کسانی بگذاریم که باورها، احساسات و عواطف، خواسته ها و نیازهایشان با ما متفاوت است.

لذا در عرفان این ن کته هم اهمیت دارد که روش ها در باب شناخت من، subjective یا objective باشند و یا -subjective objective. البته من یک نکته را هم از آن صرف نظر کردم و آن این که من در این جا به گونه ای سخن گفتم که گویا وقتی از خودشناسی سخن می گوییم، این «خود» مشخص است، یعنی معلوم است که چه چیزی را می خواهیم بشناسیم. مثلاً ملکیان می خواهد ملکیان را بشناسد، یا به عبارت دیگر اگر زید، زیرد را شناخت خودشناسی تحقق یافته است، عمرو هم اگر عمرو را شناخت، خودشناسی تحقق یافته است. اما یک بحث این است که در این امر که «اگر زید، زید را شناخت، خودشناسی تحقق یافته است»، زید چه چیزی را که بشناسد خودشناسی تحقق یافته است. زید کیست؟ من قبلاً هم عرض کرده ام که یکی از تفاوت های خیلی جدی ای که در فرهنگ غرب پیش آمد این بود که سقراط می گفت که خودشناسی شوید و ارسطو سخن سقراط را تعبیر به انسان شناس شدن می کرد. یعنی سقراط می گفت که زید، زید را بشناسد و عمرو، عمرو را، زهره، زهره را بشناسد و زهرا، زهرا را و شهین، شهین را بشناسد و مهین، مهین را. این خودشناسی یا self-knowledge بود، پس از سقراط، ارسطو گفت زید عمرو، زهره، زهرا و شهین و مهین، همگی به دنبال شناخت انسان بروند. منظور از شناخت انسان، شناخت مابه الاشتراک این افراد است، زیرا ما به الاشتراک این افراد، انسان است و ما به الافتراق آن ها، خودیّت آنهاست. حالا بحث این است که خود چیست. بر فرض آنکه زید بخواهد زید را بشناسد تا به خودشناسی نائل شود، چه کاری باید انجام دهد؟ چه کسی را باید بشناسد؟ در اینجاست که تئوریهای بسیار پیچیده ای راجع به خود من وجود دارد. یعنی من ملکیان که تصمیم گرفته است خودش را بشناسد چه کاری باید انجام دهد و در اینجاست که گفته اند من های عدیده ای وجود دارد و گفته اند که شناخت کدام من ها، شناخت خود است و کدام من ها هم، من های دروغین می باشد. در این جا به این بحث نپرداختم و از آن صرف نظر کردم.

این وجه دوم بود. وجه سومی هم برای داوری بین عرفانهای عملی وجود دارد و آن این که، عرفانهای عملی چه ربط و نسبتی با زندگی اجتماعی دارند. اتفاقاً خود من در این جا مشربی دارم که متفاوت با مشرب عموم افراد است. اگر مثلاً شما اهل سیر و سلوک آیین مسیحیت کاتولیک، یا اهل سیر و سلوک آیین هندو، یا اهل سیر و سلوک آیین اسلام و یا هر دین و مذهب دیگری شدید، آیا شما از این به بعد می توانید زندگی اجتماعی داشته باشید یا نه؟ زندگی اجتماعی شما چقدر می تواند با سیر و سلوک شما سازگاری داشته باشد. منظور من این نیست که اگر قبلاً دزدی می کرده اید، آیا هنوز هم می توانید دزدی کنید یا نه، چرا که مسلم است که اگر وارد سیر و سلوک شوید، دیگر نمی تونید دزدی کنید. بحث این نیست که فضایلی را به دست آورده اید که قبلاً نداشته اید و رذایلی را که قبلاً داشته اید ترک کرده اید، چرا که سیر و سلوک به همین معناست. بحث این است که با وضعی که در سیر و سلوک پیدا کرده اید، آیا هنوز هم قدرت adaptation با انسانها دارید، یعنی قدرت این که زندگی اجتماعی را تمشیت و دنبال کنید، یا این که اگر بخواهید در سیر و سلوک واقع شوید، باید رابطه تان را با همسرتان قطع کنید و

یا به حداقل برسانید، نتوانید برای فرزندانتان پدر یا مادر موفقی باشید، آیا می توانید همچنان شأن آکادمیک تان را دنبال کنید و هر روز صبح به کلاس و کتابخانه و تدریس و تلمذ و تحقیق بروید یا نه؟ آیا اگر من بخواهم اهل سیر و سلوک باشم، سیر و سلوک من به قیمت جدا شدن من از زندگی اجتماعی و شبکه مناسبات اجتماعی من تمام می شود و یا این که می توانم همچنان سیر و سلوک کنم و در عین حال که دگرگون شده ام و فضایلی را کسب کرده ام و رذایلی را از خودم ازاله کرده ام، پدر، استاد، معلم، تعلم، محقق، خریدار، فروشنده و... باشم و به عزا و عروسی بروم و در واقع همه چیز سر جای خودش باقی بماند، منتها البته با سیرتی که خودم دارم. پس منظور من این نیست که آیا شخص می تواند همان روابط قبلی را تکرار کند، مسلماً تکرار نمی کند اما سؤال این است که آیا شخص می تواند هنوز هم در ظرف زندگی اجتماعی به سر برد یا نه. این وجه مقایسه مهم است، بالاخص به لحاظ نکته ای که هم اکنون خدمتتان عرض خواهم کرد. این نکته، این است که از زمان کانت در فلسفه اخلاق غرب و به تبع کانت، در قرن بیستم شخصی به نام هیر، فیلسوف اخلاق معروف انگلیسی، بحثی توسط این دو نفر به همین آمد که این بحث تقریباً همه گیر شد و تقریباً همه گیر شد و تقریباً مورد اجماع واقع شد و آن بحثِ تعمیم پذیری است.

■ **همان شمول گرایی؟**

ـ نه! شمول گرایی در این جا منظور نیست. شمول گرایی که معمولاً گفته می شود Inclusivism است که بحث دیگری است. تعمیم پذیری همان universalivity است که از universal به معنای عام مشق شده است. تعمیم پذیری به چه معناست؟ کانت در اخلاق، اولین بار به تعمیم پذیری تصریح کرد و بعدها هیر به سود آن سه استدلال قوی اقامه کرد. حرف کانت و هیر این بود که یکی از آزمونهایی که هر نظام اخلاقی باید از آن سربلند بیرون بیاید، و اگر سربلند بیرون نیاید آن نظام اخلاقی قابل قبول نیست، این است که هر نظام اخلاقی باید چنان باشد که اگر همه افراد جامعه آن نظام اخلاقی را پذیرفتند، زندگی اجتماعی از هم نپاشد، مثلا اگر همه افراد جامعه به «دروغ نگو» ملتزم باشند، ظاهراً زندگی اجتماعی از هم نمی پاشد، البته ما در این زمینه یقین نداریم ولی ظاهراً این چنین است گرچه یقین ندارم.

■ **جامعه ایران از هم می پاشد [با خنده] ـ بله البته جامعه ایران را من یقین دارم که از هم می پاشد [با خنده].**

اما بحث بر این است که مثلاً مجرد زندگی کردن یعنی توصیه ای که آیین کاتولیک به متدینان و مخصوصاً متدینان اهل سیر و سلوک می کند، آیا اگر همه مردم به آن عمل کنند زندگی اجتماعی از هم نمی پاشد؟ مسلماً زندگی اجتماعی از هم می پاشد. کانت و هیر حرفشان این بود که به همین دلیل که «مجرد زندگی کن» قابل تعمیم نیست، از درجه اعتبار اخلاقی ساقط است. یعنی شرط لازم، و نه کافی درست بون هر حکم، به لحاظ اخلاقی این است که اگر فرض کردیم که همه افراد جامعه به آن حکم ملتزم شدند، آن گاه زندگی اجتماعی قابل استمرار باشد. اما برخی از امرونهی ها، چنان است که قابل تعمیم نیست، یعنی اگر universal شد، زندگی اجتماعی از هم می پاشد. کانت و هیر می خواستند بگویند که نفسِ این که یک حکم قابل تعمیم نیست، به این معنا که اگر تعمیم یافت زندگی اجتماعی از هم می پاشد، ادلُّ دلیل است بر این که این حکم به

لحاظ اخلاقی رفوزه و مردود است و لذا قابل قبول نمی باشد. سخنی که کانت گفت و البته خودش معتقد بود که در مطایا و مطاوای سخن گذشتگان هم وجود داشته است، لذا این که ابداع خود کانت باشد، اما به هر حال کانت به آن تصریح کرد و هیر به سود آن استدلال آورد، قابل قبول واقع شد. نه تنها در خود زمینه اخلاق قابل قبول واقع شد، بلکه در تمام علوم عملی، امروزه قابل قبول است. در حقوق، در بخش عملی سیاست و نه در خود علم سیاست، یعنی در فعالیت سیاسی و نیز در جاهای دیگری هم قابل تعمیم است. یعنی گفته اند که اگر چیزی زندگی اجتماعی را از هم بپاشاند قابل تعمیم نیست و اگر قابل تعمیم نیست، قابل توصیه هم نیست. اگر این چنین باشد،[۱۶] آن گاه از این لحاظ می توان اخلاق های عملی را با هم مقایسه کرد، یعنی این که چقدر اخلاق ها با این امر که ما زندگی اجتماعی مان را داشته باشیم، سازگار هستند. فرض کنید، اگر همه بخواهند مخصوصاً همانند رهبانان ۴ قرن اول مسیحیت زندگی کنند، آن گاه زندگی اجتماعی دیگر قابل دوام نخواهد بود، یعنی چلّه نشینی، سکوت های خاصی که آن ها داشتند و آن طرز معیشت خاص، زندگی اجتماعی را ناممکن می کند، به همین دلیل هم آن ها زندگی اجتماعی نداشتند. گرچه در اطراف اهرام مصر زندگی می کردند، اما کسی زندگی آباء صحرا را زندگی اجتماعی نمی داند، در واقع هر کسی منفرداً زندگی می کرد و به عبارت دیگر اجتماع و ازدحام تنهایان بوند، هر کدام تنها زندگی می کردند و به کار خود مشغول بودند اما حجره ها کلبه هایشان نزدیک یک دیگر بود.

یکی از حرف هایی که بودا داشت و مخصوصاً در تصورات آیین بودا یکی از نقدهایی که بر آیین هندو می شد، این بود که اگر کسی بخواهد به نظام آیین هندو التزام صددرصد داشته باشد، شبکه روابط اجتماعی اش از هم می پاشد. احتمالاً شما هم این تجربه را داشته اید، که وقتی کسی وارد علوم اسلامی یعنی حوزه های علمیه می شود، انسان، روزهای اول، خیلی برای خودش انضباط و princip دارد و خودش را ملزم می داند که حتماً مراعات کند.

■ جَوّ گیر شده است!

ـ [خنده]! بله! در این جا طلاب با همسرانشان اختلافات زیادی پیدا می کردند. زن طلبه، یک زن ساده و معمولی بود. اما مثلاً خود طلبه به نماز اول وقت ملتزم بود، سکوت می کرد، سرش را به زیر می انداخت، حتماً سلام را به اندازه واجب اش جواب می داد و لذا تا حدودی در درون اش شسته رُفتگی پیدا می کرد و قدرت adaptation را از دست می داد. مثلاً وقتی خانم اش به او می گفت که به دیدن پدر و مادرم برویم، می گفت این، عملِ لغوی است آیا ضرورت دارد که من به دیدن پدر یا مادر شما بیایم، یا مثلاً وقتی به او می گفتند که فلانی هدیه آورده است، می گفت لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل، فردی که هدیه آورده است، مخارج و مداخل زندگی اش چگونه است؟ آیا وجوهات شرعی اش را پرداخته است؟

کم کم این فرد غیرعادی (abnormal). برای abnormal مفهوم ارزشی به کار نمی برم یعنی نمی گویم که بد می شود، بلکه منظورم این است که آن فرد دیگر با نُرم (norm) جامعه نمی خواند و به گونه دیگری می شود مثلا می گوید به اندازه کفایت بخورم، چند لقمه کمتر بخورم، چرا که با شکم خالی، رقت قلب، عاید انسان می شود و رقت قلب سبب جاری شدن اشک می شود و...

---

۱٦ . به این خاطر می گویم «اگر این چنین باشد»، زیرا می خواهم خودم به آن چیزی بیفزایم.

لذا همه چیز حالت abnormal پیدا می کند. اگر کسی سخن کانت را بپذیرد، آن گاه به همین جهت abnormal بودن نمی تواند این وضعیت را اخلاقی بداند، زیرا زندگی اجتماعی باید بتواند استمرار پیدا کند. اگر همه آدمیان بخواهند این گونه زندگی کنند، زندگی اجتماعی از هم می پاشد. ابا تسامح ها و تساهل هاست که می توانیم در کنار هم زندگی اجتماعی داشته باشیم. یک موردی را صادقانه عرض کنم و آن این که من تا چندین سال اوایل روحانیت و طلبگی، «قربانِ شما را» چیزی نزدیک به شرک می دانستم. می گفتم چه معنا دارد که به کس دیگری بگوییم قربانِ شما. انسان فقط باید قربان خدا بشود و به خدا تقرب بجوید.

امروزه تعمیم پذیری یک ملاک است. اگر کسی بتواند در زندگی اجتماعی امروز همچنان اهل سیر و سلوک باشد، در سیر و سلوک بسیار موفق به نظر می رسد و در غیر این صورت، این چنین نیست.

یک نکته را هم ب اید در این جا عرض کنم تا رأی خودم را هم بیان کرده باشم. من به تعمیم پذیری قائل نیستم. یعنی معتقد نیستم که به لحاظ اخلاقی بتوان از این حرف دفاع کرد که یک قاعده اخلاقی باید تعمیم پذیر باشد، من معتقدم، قاعده های اخلاقی اگر تعمیم پذیر هم نباشد، شرط لازم اخلاقی بودن را فاقد نیست. به تعبیر دیگر چون ما می دانیم که همه انسانها هیچ گاه اخلاقی نخواهند شد، آن گاه من نمی توانم بر اساس این که «همه انسانها هیچ گاه اخلاقی نخواهند شد»، اگر من هم می توانم اخلاقی باشم بگوییم اخلاقی بودن adaptation مرا از بین می برد و قدرت تطبیق پذیری مرا با انسانهای دیگر زائل می کند. نمی توان این سخن را پذیرفت. من رأی کانت و هیر را درست نمی دانم و در دروس فلسفه اخلاق هم استدلال هیر را آورده ام و به نظر خودم رد کرده ام. من معتقدم ممکن است، یک قاعده اخلاقی، قاعده اخلاقی کاملاً درستی باشد، اما چنان است که اگر ۶ میلیارد انسان روی کره زمین به آن التزام ورزیدند، واقعاً زندگی اجتماعی از هم می پاشد. ولی زندگی اجتماعی از هم نخواهد پاشید چون ۶ میلیارد انسان هیچ گاه چنین کاری را نخواهند کرد.

■ **تعمیم هم نمی تواند خاص باشد، مثلاً تعمیم در نخبگان.**

ـ بله! دقیقاً. به زبان ساده این مطلب را توضیح می دهم و از استدلال در این زمینه صرف نظر می کنم. از آن جایی که همه انسانهای روی زمین به دنبال تحصیل فیزیک نمی روند زندگی اجتماعی از هم نمی پاشد و لذا چون زندگی اجتماعی از هم نمی پاشد فیزیکدانها حق دارند دنبال تحصیل فیزیک بروند.[۱۷] در نتیجه نمی توان به فیزیکدانها گفت که شما به دنبال فیزیک نروید چون اگر همه مردم بخواهند به شما اقتفا کنند اقتفا کنند زندگی اجتماعی از هم می پاشد. همه مردم به فیزیکدانها اقتفا می کنند، فیزیکدانها تعدادی محدودی از مردم هستند که به فیزیک می پردازند. من معتقدم که نظیر همین را در اخلاق هم می توان تکرار کرد. در اخلاق هم، اگر من می توانم زندگی ای داشته باشم که این زندگی حتی اگر در همه انسانها تکرار شود زندگی اجتماعی از اهم می پاشاند، کسی نمی تواند مانع زندگی من شود.

---

۱۷ . البته بحث، اخلاقی نیست من در مقام تنظیر هستم.

من معتقدم رهبانان مسیحی[18]، تهذیب می‌ش دند و در زمره انسانهای بزرگ هم قرار می گرفتند و این دغدغه را هم نداشتند که ممکن است تمام انسانهای روی زمین به آن ها اقتفا کنند و راهب شوند. لذا نمی توان راهبانی را که به تهذیب پرداخته اند و انسانهای بزرگی شده اند، ناسالم دانست.

■ به لحاظ نظری شما این سخن را رد نکردید.

ـ نه! من سه استدلال هیر را در دروس فلسفه اخلاق رد کرده ام. در این جا نمی خواستم وارد آن بحث شوم، فقط می خواستم تنظیر کنم.

■ در اجتماع های مختلف، تعمیم پذیری نسبی می شود، چه بسا در یک اجتماع یک مبحث اخلاقی عمومیت داشته باشد اما در یک اجتماع دیگر عمومیت نداشته باشد. در این حالت آیا می گوییم حکم، اخلاقی است یا این که چون در یک اجتماع تعمیم پذیر هست و در اجتماع دیگر نیست، لذا آن حکم اخلاقی نیست.

ـ البته سخن کانت راجع به نوع بشر بود و به شهروند کاری نداشت. کانت می گفت رفتاری اخلاقی است که اگر همه انسانهای روی زمین انجام دهند آن گاه زندگی قابل استمرار باشد، اگر چنین نباشد این شرط لازم اخلاقی بودن را ندارد، حالا ممکن است شروط دیگر اخلاقی بودن را داشته باشد و یا نداشته باشد. من رأی کانت را قبول ندارم. یک مثال می زنم. من واقعاً اعتقاد دارم که انسانی که در سکوت زندگی می کند نورانیتی پیدا می کند که غیرقابل توصیف است، اما در عین حال شکی ندارد که اگر همه انسانها بخواهند سکوت را در پی بگیرند، و حتی بالاتر از این، اگر بخواهند فقط به حد ضرورت هم سخن بگویند، باز هم زندگی اجتماعی شان از هم می پاشد. اساساً استمرار زندگی اجتماعی ما به این است که ما یک خروار حرف می زنیم و از میان این یک خروار حرف یک کلمه آن به درد می خورد. زندگی ما انصافاً این چنین است و من این نکته را جداً عرض می کنم. اگر مثلاً یک شب با خانمتان به منزل مادرخانمتان به شب نشینی بروید، تا زمانی که بخواهید از آن مجلس خارج شوید چقدر حرف می زنید؟ خانمتان هم وقتی به خانه شما بیاید وضع به همین قرار است زندگی ما به همین منوال می گذرد و دوستی ها به همین نحو شکل می گیرد و گرنه اگر شما به من بگویید کانت که بود و من در جواب بگویم یک فیلسوف و شما بپرسید کجایی بود و من جواب دهم که آلمانی بود، آن گاه به این ترتیب که اصلاً نمی توان زندگی کرد. اما ما این چنین هستیم که وقتی شما از من می پرسید که کانت که بود، من شروع به گپ زدن با شما می کنم و سریعاً با شما رفیق می شوم و گرنه اگر دو رُبات کنار هم بایستند و یکی سؤال بپرسد دیگری جواب می دهد.

ولی با این همه آیا می توان گفت کسانی که سکوت می‌ورزیده اند از لحاظ اخلاقی امر خلافی انجام می داده اند؟ اصلاً و ابداً چنین نیست، بلکه نورانیت و صفای خاصی نصیب آن ها شده است. مسلماً همه انسانها نمی توانند مثلاً سکوت پیشه کنند، اما کسی که می تواند از راه سکوت به جایی برسد نباید به خاطر این که ممکن است ۵۹۹۹۹۹۹۹۹۹ انسان دیگر هم به او اقتفا

---

۱۸ . از منظر قرآن بحث نمی کنم گرچه در آیه رهبانیهٔ ابتدعوها در باب رهبانیت سخن به میان آمده اما قرآن هم چندان آن ها را تخطئه نکرده است، نهایتاً این که واکنش خنثایی داشته است.

کنند و زندگی اجتماعی از هم بپاشد، از تصمیم خود دست بکشد. همه این انسانها به او اقتفا نخواهند کرد و او هم نباید از سکوت خود دست بکشد. به همین ترتیب راجع به شب بیداری، گریه، ذکر به دوام، جوع و... هم همین طور است. اگر مردم، می خواستند در سیر و سلوک جوع را پیشه کنند آن گاه باید کشاورزی و دامپروری تعطیل می شد، زیرا اگر کسی نخواهد غذا بخورد دیگر به کشاورزی و دامپروری احتیاجی نبود. اما در عین حال به نظر من می توانیم این موارد را به عنوان ارزش اخلاقی بپذیریم و می دانیم هم نه تنها الان بلکه تا زمانی که بشر بر روی کره زمین زندگی می کند اکثریت قریب به اتفاق انسانها الاّ شاذاً و نادراً، نه اهل سکوت هستند و نه اهل جوع و سحر و صمت.

به هر حال چون این رأی پذیرفته شده است، بعضی از فیلسوفان عرفان در باب میزان adaptation عرفان عملی با زندگی اجتماعی هم بحث می کنند و می گویند که فلان عرفان عملی قدرت adaptation بیشتری دارد و فلان عرفان قدرت adaptation کمتری دارد. کتابی با عنوان مطالعه علمی دین the scientificstudy of religion وجود دارد که اثر هیلتون است و کتاب ارزشمندی است، در این کتاب یک فصل راجع به قدرت adaptation ادیان مختلف با زندگی اجتماعی وجود دارد، یعنی این که تا چد دالتزام صددرصد به فلان دین ممکن است در عین حال که روابط اجتماعی انسان هم سر جایش باقی باشد و مجبور نباشد که لزوماً به یک غار، جنگل یا بیشه ای برود و عزلت گزیند.

به مناسبت ادیان در آن فصل به عرفان ادیان هم پرداخته است. این فصل کتاب به نظر من فصل جالب و خواندنی ای است.

■ **در مورد عثمان بن مظعون که پیامبر او را نهی کرد، بر اساس نظری که فرمودید، احیاناً پیامبر اکرم هم می دانست که همه انسانها بعدها چنین کاری را نخواهند کرد و همه انسانها به صحرا نمی روند و عزلت نمی گزینند و ترک دنیا نمی کنند، اما با این وجود پیامبر او را از این کار نهی کرد.**

ـ سؤال شما سؤال خیلی خوبی است و خوب شد که شما این سؤال را پرسیدید. در واقع سؤالی که ایشان ذکر کردند، این است که پیامبر به یکی از صحابه شان گفتند که تو چرا می خواهی به صحرا بروی و زن و بچه و زندگی و شغل ات را رها کنی، به نظر می رسد که این مورد با نظری که ما در این جا گفتیم منافات دارد. ما کمی قبل تر گفتیم که ممکن است کسی بگوید از آن جایی که همه مردم به صحرا نمی روند تا عزلت نشینی کنند لذا من می توانم به صحرا بروم و به رشدی برسم و مردم هم به من اقتنا نخواهند کرد. این سؤال، سؤال خوبی است. یک نکته در این جا اهمیت دارد که چون در جای دیگری از آن بحث و دفاع کرده ام، لذا فقط به آن اشاره می کنم.[۱۹] دیوید راس، فیلسوف معروف انگلیسی، معتقد است که تمام وظایف اخلاقی انسان به دو دسته قابل تقسیم است: وظایف گذشته نگر و وظایفت آینده نگر. یعنی هر عمل اخلاقی که از انسان انتظار می رود که به عنوان یک انسان اخلاقی انجام دهد، یا معطوف به چیزی در گذشته است و یا معطوف به چیزی در آینده است و از این دو حال بیرون نیست. یعنی مثلاً اگر شما دیروز قول داده اید که کتابی را برای من بیاورید، الان که این کتاب را برای

---

۱۹ . ر.ک: «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت: وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری» در ملکیان، مصطفی: راهی به رهایی، ص ۹ ـ ۳۳.

من بیاورید یک عمل اخلاقی صورت گرفته است. چرا آوردن این کتاب یک عمل اخلاقی می شود؟ اگر شما قولی نداده بودید آوردن این کتاب عمل خنثایی بود. اما آوردن این کتاب یک عمل اخلاقی است، زیرا در گذشته شما قولی داده بودید و اکنون در حال عمل کردن به آن قول هستید. راس بحث را تفصیل داده و برای هر یک از وظایف آینده نگر و گذشته نگر اقسامی را برشمرده است. در این جا کاری به آن بحث ندارم، اما یک نکته ای را که دیوید راس در آن بحث آورده و من هم از آن دفاع کرده ام این است که اگر یک وظیفه گذشته نگر با یک وظیفه آینده نگر تعارض پیدا کرد، یعنی مثلاً شما دیروز به من قول داده اید که امروز برای من کتابی را بیاورید، شما به لحاظ گذشته نگری زیر دِیْن من هستید که این کتاب را برای من بیاورید، اما در طول راه که طی می کنید تا کتاب را برای من بیاورید یکی از رفقای شما از شما می خواهد که کتاب را به او بدهید، از لحاظ اخلاقی بخشش، هبه، هدیه دادن و یا امانت دادن یک وظیفه است. این امور از لحاظ اخلاقی وظیفه هستند گرچه از لحاظ حقوقی وظیفه نیستند. حالا سؤال این است که از لحاظ اخلاقی دست تر این است که کتاب را به من بدهید یا به رفیق تان؟ پاسخ این است که اگر به من بدهید درست تر است زیرا وظیفه گذشته نگر شما این است که کتاب را به من بدهید و وظیفه آینده نگر شما این است که کتاب را به رفیق تان بدهید، به هنگام تعارض بین وظایف گذشته نگر و آینده نگر باید وظایف گذشته نگر بر وظایف آینده نظر مقدم شوند. این امر بسیار واضح است و استدلال هم به سود آن شده است و من هم آن استدلال را قبول دارم. حال یک نکته وجود دارد و آن نکته این که اگر من با همسر یا فرزندانم تعهد[۲۰] کرده ام و ناگهان تصمیم بگیرم که اهل سیر و سلوک شوم، در این جا من تعهدات گذشته نگری نسبت به همسر، فرزندان یا پدر و مادر و... دارم. مثلاً انسان تدریس در جایی را پذیرفته است، آن گاه در فاصله ای که می خواهد ترم شروع شود، ناگهان من یک انسان اخلاقی و اهل سیر و سلوک می شوم و می خواهم بروم و به تهذیب نفس و مراقبه نفس بپردازم. در این حالت اگر من بیایم و قولی را که به شما داده ام کنار بگذارم، از لحاظ اخلاقی، برای هیچ کمال اخلاقی ای قابل دفاع نیست، بنابراین در این شرایط اگر بخواهی به سیر و سلوک بپردازی باید از تعهدات گذشته خارج شوی، یا آنکه نباید با کسی عهد همسری می بستی. حالا اگر بالاخره اشتباه کرده ای و با کسی عهد همسری بسته ای، و می خواهی اهل سیر و سلوک شوی باید همسرت را از تعهد خود آزاد کنی. اگر همسرت را از تعهدات آزاد کردی ـ که آزاد کردن هم به حسب نوع خودش راهی دارد ـ آن گاه می توانی به یک دیر یا صومعه یا هر جایی که می خواهی بروی و هر کاری که می خواهی بکنی.

باید به این نکته توجه داشت، مشابه فرمایش حضرت در فرهنگ ما موارد دیگری هم پیش آمده است. به نظر من می آید که در ذهن و ضمیر بزرگان یک چیزی می گذشته است و آن این که نمی توان زن و بچه را زابراه کرد و گفت که ما تصمیم گرفته ایم که دیگر به طرف خدا برویم و شما هر غلطی که می خواهید بکنید. من می خواهم به طرف خدا بروم، اگر شما هم می آیید، بیایید با هم برویم، اگر هم نمی آیید به من ربطی ندارد این حرف به نظر من منطق ندارد. به نظرم می آید که

۲۰ . خواه تعمد مکتوب باشد و خواه تعهد عرضی. مثلاً در زناشویی برخی تعهدها نوشته نمی شود اما عرف می گوید زناشویی یعنی قبول فلان تعهدات.

می توان سخن بزرگان را حمل بر این نکرد، یعنی حمل بر حرف کانت و هیر نکرد، کانت و هیر می گفتند که قاعده اخلاقی باید تعمیم پذیر باشد، گویی رسول الله هم گفته اند باید تعمیم پذیر باشد و لذا عثمان بن مظعون را نهی کرده اند. من بیشتر به نظرم می آید که این موارد را می توان بر اساس وظایف گذشته نگر تبیین کرد. اما اگر خلاف این در کلام بزرگان تصریح شده باشد، آن گاه باید گفت که بزرگان ما گویی اصل تعمیم پذیری را قبول داشته اند. یعنی اگر جایی تصریح شده بود که مثلاً گفته باشند: «فلان کس! صحابی من! به این جهت می گویم نرو که اگر فکر کنی می بینی که اگر همه انسانها بخواهند همانند تو به صحرا بروند و عزلت نشینی کنند، چه می شود» آن گاه باید گفت که این بزرگان هم اصل تعمیم پذیری را قبول دارند.

■ **تشخیص پیامبر هم نسبت به آن شخص مهم است. یعنی پیامبر می دانسته که آن فرد احساس گذرایی دارد که زندگی اش را فلج می کند. با استفاده از دلایل دیگری هم می توان این مسئله را توجیه کرد که یک مورد آن این است که این گونه توجیه کنیم.**

ـ یعنی پیامبر ایشان را می شناخته است؟

■ **بله یعنی شخص ایشان احساس گذرایی داشته است که پیامبر آن را درمی یابد.**

ـ بله آن یک بحث خصوصی و شخصی می شود. به صورت کلی می خواهم بگویم که یکی از این دو راه را باید در پی گرفت.

جلسه ششم

بحث بر سر ارزیابی های مقایسه ای بود که در عرفان مقایسه ای در بخش عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفانی می توان انجام داد. سلسله مطالبی را عرض کردم. یکی از وجوه مقایسه دیگری که امروزه اهمیت زیادی در عرفان مقایسه ای پیدا کرده است این است که دستور العمل های سیر و سلوکی یک نظام عرفانی بیشتر معطوف به چه بخشی از ساحت های آدمی است. هم اکنون به این بحث می پردازم. از قدیم الایام، حتی خارج از قلمرو عرفان در فلسفه، روانشناسی، و به طور کلی در همه علومی که به انسان شناسی ربط پیدا می کنند، این بحث وجود داشته است که عرفان دارای چند ساحت است. ما فعلاً به بحث ساحت های عرفان از منظر فلسفی کاری نداریم، بلکه آنچه را که هر انسانی احساس می کند که آن ساحت ها در وجود اوست مورد بحث قرار می دهیم. یعنی نمی خواهیم از این بحث کنیم که: ما به لحاظ فلسفی نفس داریم یا نداریم؟ آیا روح چیزی است غیر از نفس، یا روح همان نفس است؟ فؤاد یعنی چه؟ قلب یعنی چه؟ سرّ یعنی چه؟ خفی یعنی چه؟ اخفی یعنی چه؟ لبّ یعنی چه؟ در دیدگاه فلسفی، عرفانی و دینی و مذهبی این امور ساحات وجود آدمی تلقی می شوند. بنابراین ما نمی خواهیم به این بحث بپردازیم، بلکه امروز می خواهیم یک بحث پدیدار شناختی داشته باشیم. بحث پدیدار شناختی یعنی چه؟ یعنی این که بر فرض آنکه شما با هیچ دید عرفانی یا دید فلسفی و یا دید دینی و مذهبی هم که کاری نداشته باشید، از آن رو که انسان هستید و نه از آن رو که متدین به دین خاصی هستید و نه از آن رو که معتقد به یک مکتب فلسفی خاصی هستید و نه از آن رو که به یک نحله عرفانی خاصی التزام دارید، بالاخره در درون خودش احساس می کند که چه ساحت هایی دارد. این بحث، بحث فلسفی درباره ساحت های آدمی نیست، بحث عرفانی و دینی و مذهبی هم نیست، بلکه بحث پدیدار شناختی phenomenological است. بحث پدیدار شناختی یعنی چه؟ یعنی اینکه کاری به این نداریم که چه کسی درباره انسان چه چیزی می گوید، بلکه به این می پردازیم که انسان در درون خودش چه می یابد. اگر این را مبنا قرار دهیم، ظاهراً به نظر می آید که این ۵ ساحت را همه ما قبول داریم که در درون ما وجود دارد[۲۱] یکی اینکه ما یک سلسله باورهایی داریم، دوم اینکه یک ساحت احساسات و عواطف داریم، سوم ساحت اراده و خواست است، چرا که هر انسانی یک چیزهایی را می خواهد و یک کارهایی را اراده می کند. چهارم ساحت گفتار است و پنجم ساحت کردار. این ۵ ساحت را فارغ از اینکه چه مشربی داشته باشیم. هر کدام از ما دارا می باشیم. مثلاً کدام یک از شماست که بگوید من هیچ باوری به هیچ چیز ندارم. بالاخره هر انسانی باورهایی به چیز یا چیزهایی دارد. در ساحت احساسات و عواطف هم همین طور. هر انسانی بالاخره یکی از مواردِ عشق، نفرت، دوستی، دشمنی، امید، ناامیدی، خشم، خشنودی و... دارد. هر انسانی یک سلسله خواست ها و اراده هایی هم دارد، یعنی خواست یک سلسله چیزهایی را دارد و اراده یک سلسله کارهایی را دارد و نیز گفتار و کردار هم دارد. این ۵ ساحت،ساحات منولوژیکال آدمی است. یعنی نیازی به این ندارد که شما به یک دین و مذهب یا یک مکتب فلسفی یا یک عرفان خاصی تعلق داشته باشید

---

۲۱ . از آن جایی که قبلاً راجع به این موارد بحث کرده ام، لذا فقط این موارد را نام می برم.

و قائل به این ۵ ساحت باشید. ما فعلاً به همین چیز کار داریم و به بیشتر از این کاری نداریم. عرض کردم که یکی از وجوه مقایسه ای، امروزه در عرفان اهمیت یافته است و آن اینکه وقتی شخصی وارد یک عرفان عملی می شود، آیا توصیه هایی که مرشد، استاد، شیخ و یا عارف به مبتدی، یعنی کسی که می خواهد وارد این راه شود، و یا حتی توصیه هایی که به متوسط ها می کند، بیشتر ناظر به کردار اوست، مثلاً این که این کار را بکن و این کار را نکن، یا بیشتر ناظر به گفتار است. مثلاً این که این سخن را بگو و آن سخن را نگو، اینگونه سخن بگو و آن گونه سخن نگو، یا بیشتر ناظر به اراده و خواست است که فلان چیزها را نخواه و بهمان چیزها را بخواه، یا بیشتر ناظر به احساسات و عواطف است. یعنی مثلاً می گوید به خشنودی یا به خشم یا به عشق و نفرت، امید و ناامیدی توجه کن، برخی خشم ها را نداشته باش و برخی خشنودی ها را نداشته باش، از بعضی چیزها نباید لذت ببری، از بعضی چیزها نباید درد و رنج برایت حاصل آید، یا بیشتر به این امر می پردازد که انسان را متوجه ند که چه باورهایی دارد و چه باورهایی ندارد. بنابراین یکی از وجوه مقایسه این است که در هر عرفانی به کدام یک از این ۵ ساحت بیشتر توجه شده است. شکی ندارد که هیچ سیر و سلوک عرفانی ای نیست که به یکی از این ۵ ساحت مطلقاً نپردازد، تقریباً می توان گفت در هر سیر و سلوک عرفانی، همه این ۵ تا کمابیش وجود دارند اما میزان تأکید متفاوت است. بنابراین بحث، بر اساس گفته کسانی که در این زمینه کار می کنند matterof degree می باشد، یعنی مسئله درجه و مرتبه مهم است. گاهی می گویند apoint of emphasis است، یعنی اینکه «تأکید» رویِ کجاست. مثلاً اگر در رساله هایی که در عرفان خود ما نوشته شده است دقت کنید، به عنوان نمونه دو جلد کتابی که آقای علی شیروانی هرندی چند سال پیش منتشر کرده اند و متأسفانه عنوان آن را به خاطر ندارم اما توسط انتشارات الزهرا منتشر شده و شاید عنوان آن سلوک هدایت باشد، ایشان در این دو جلد حدود ۱۶ ـ ۱۷ رساله سیر و سلوک از علمای قدیم تا علامه طباطبایی[۲۲] گردآوری شده است، می بینید که بحر العلوم یا علامه طباطبایی یا فلان عارف دیگر وقتی که دستور العمل توصیه ای می دهند با هم تفاوت های بسیاری دارند. یعنی مثلاً یکی از آنها اولین توصیه اش به شما این است که از این به بعد نماز شب ات را اقامه کن و اصلاً ترک نشود، یا اینکه نمازهای ۵ گانه را در وقت فضیلت آن به جا بیاور، به عبارت دیگر در میان این رساله ها، راساله ای وجود دارد که اولین چیزی که می گوید این است که صلوات را در وقت فریضه به جا بیاور و نماز شب را هم ترک نکن، یعنی گویا به بخش کردار آدمی توجه دارد و آن را مهم می داند، این مورد تفاوت زیادی دارد با رساله ای که اولین توصیه اش این است که نباید از این به بعد دروغ بگویی، دروغ مفتاح همه بدیهاست، کلید هر گونه شرّی دروغ است، بنابراین اولین کاری که باید انجام بدهی این است که زبان خودت را از دروغ مهار کنی. مهار کردن زبان در چیزهای دیگر هم می تواند باشد، اما در این مورد بر مهار کردن زبان از دروغ تأکید شده است. اما به هر حال بر هر چیزی که تأکید ند، بحث از گفتار است. ممکن است در رساله دیگری گفته شود که اول

---

۲۲ . یکی دو مورد از رساله ها رساله هایی است که علامه طباطبایی به شاگردان خود داده اند و راه و رسم سیر و سلوك را به آنها نشان داده اند.

باید ولایت خودت را درست کنی و به دوستی آل البیت بپردازی، یعنی احساسات و عواطف برایش مهم است. لذا تلقی ها متفاوت است.

این نکته را می خواهم عرض کنم که هیچ یک از این مسالک نیستند که به یکی از این جنبه ها، مطلقاً توجه نکنند. اصلاً و ابداً چنین نیست و ما چنین چیزی ندیده ایم یا شاید باید گفت تقریباً ندیده ایم، اما در عین حال، میزان تأکید نظام های عرفان عملی در این جهت با هم متفاوت است. بعضی مسالک توجه زیادی به احساسات و عواطف دارند و بعضی مسالک به باورها توجه زیادی دارند. مثلاً در تقسیم بندی های نسبتاً مسامحی که از نظام های عرفانی می شود، بعضی نظام های سیر و سلوکی را نظام سیر و سلوکی عشق می دانند که ناظم های ولایتی ما هم تقریباً همین جور هستند و به احساسات و عواطف توجه می کنند. بعضی نظام ها، نظام معرفت است و در واقع تأکید آنها بر روی باور است. ا لبته اینها تعابیر مسامحی است. همان طور که اقبال لاهوری هم در جایی اشاره کرده است و دیگران هم اشاره کرده اند، این تعابیر که مثلاً یک نظام عرفانی، نظام عشق، یا نظام معرفت یا نظام نور است تعابیر دقیقی نیست اما به هر حال نشان می دهد که در فلان نظام بیشتر احساسات و عواطف محل بحث است و به همین ترتیب.... مثال خیلی خوبی برای شما می زنم. مایستر اکهارت، عارف طراز اول مسیحی در رساله در باب وارستگی [۲۳]، که چند سال پیش به فارسی هم ترجمه شد و البته ترجمه بسیار مغلوط و بسیار مفتضح و رسوایی است، و ضمناً یکی از معروفترین آثار عرفانی دنیاست و رساله کوچکی است و خواندن آن را توصیه می کنم، تمام سخن اش این است که عرفان فقط و فقط به احساسات و عواطف ربط دارد، هر گاه انسان بتواند از برخی چیزها «وارسته» شود، اهل سیر و سلوک خواهد بود. بقیه چیزها خود به خود می آید. وارستگی معمولاً به احساسات و عواطف ختم می شود. انسانی که وارسته شد، گفتارش آن چنان که باید باشد خواهد بود، کردارش نیز چنان که باید باشد خواهد بود، چیزی که باید درست شود تا بقیه چیزها به حسب آن درست شوند، وارستگی است. این حرف همانند این است که کسی به من بگوید اگر دست ات را به طرف راست بردی قلم که در دست تو است نیز به سمت راست خواهد رفت. توجه شما باید به ا ین باشد که دست ات را به سمت راست ببری، وقتی دست به سمت راست رفت، قهراً قلمی هم که در دست تو است به سمت راست خواهد رفت. سخن اکهارت هم به این معناست که اگر احساسات و عواطف تنظیم شود، آن گاه بقیه چیزها خود به خود تنظیم خواهند شد. این نمونه از کسی است که در سیر و سلوک، ا حساسات و عواطف، برایش اهمیت دارد. یعنی گویی بقیه چیزها به نوعی معلول، تبع، تابع یا دنباله رو احساسات و عواطف هستند. مثلاً سیمون وی، عارفه معروف قرن بیستم در فرانسه، معتقد است بزرگترین شرّی که می تواند دامنگیر بشر بشود، توهم است. یعنی واقعیتی را ندیدن یا ناواقعیتی را دیدن. سیمون وی معتقد است که هر بدی ای که در زندگی فردی یا خصوصی یا زندگی جمعی و عمومی پدید می آید ناشی از یک توهّم است. بنابراین باید تمام همّ و غم ما معطوف به این باشد که نکند توهم زده شویم و تا می توانیم حجاب های توهم آمیز را در زندگی

---

۲۳. detachment

مان خرق کنیم، اگر حجابی هست، حجاب توهم است و اگر چیزی هم باید خرق و پاره شود، همان پرده توهم است. اگر دقت کنید، می بینید که سیمون وی به ساحت باورها توجه دارد. در واقع می خواهد بگوید که دوری از واقعیت و ناواقع را واقع دانستن یا واقع را ناواقع دانستن است که مشکل زاست. سیمون وی نظام اخلاقی اش را هم کاملاً بر همین امر مبتنی کرده است، یعنی نشان می دهد که تمام فضایل اخلاقی، مصادیق توهم گریزی هستند و تمام رذایل اخلاقی، مصادیق توهم گرایی هستند. وقتی هم در اواخر جنگ جهانی دوم دوگل از او خواست که برای فرانسه فردا یعنی فرانسه ای که احساس می کرد عن قریب از سلطه آلمان بیرون می آید، برنامه سیاسی بنویس، وی کتابی با عنوان نیاز به ریشه نگاشت. این کتاب، برنامه سیاسی ای است که به نظر سیمون وی می آمد که این برنامه، برنامه سعادت بشر برای فردای پیروزی فرانسه بر آلمان ها در جنگ جهانی دوم می باشد. البته خودش چند ماه ـ دو سه ماه ـ قبل از این پیروزی از دنیا رفت. در کتاب نیاز به ریشه، کل برنامه سیاسی و نظام سیاسی یک مملکت، فعالیت سیاسی و اشتغالات سیاسی وقتی به سامان خواهد بود که هیچ کس دستخوش توهم نباشد. هر کسی نه در باب هستی و نه در باب شخص خودش توهم زده نباشد. البته سیمون وی مصادیق این توهم زدگی را هم نشان می دهد. من در جای دیگری، در یک سخنرانی، مصادیق توهم زدگی را عرض کرده ام. اما به هر حال تمام سخن سیمون وی این است که فساد نظامات سیاسی ناشی از توهم است. یعنی فرد یا افرادی یا همه شهروندان، راجع به خودمان یا راجع به دیگران، دستخوش توهم می شویم. یعنی باورها برای سیمون وی اهمیت دارد. البته عرض می کنم که سیمون وی این سخنان را در عالم سیاست و اخلاق می زند و بحث او در اینجا عرفانی نیست، گر چه عارفه بود. می خواهم این نکته را عرض کنم که اگر کسی بگوید تمام شرور از توهم بر می خیزند، حاکی از آن است که باور برای آن شخص اهمیت دارد. کسی که توهم دارد، به نظر سیمون وی هم در عالم سیاست و هم در عالم اخلاق مشکل پیدا می کند، یعنی نه اخلاق زندگی می کند و نه شهروند سالمی است. به همین ترتیب هم می توان عین همین سخن را در عرفان عملی هم داشت و کسانی گفته اند که باورها اهمیت بسیاری دارد. اگر دقت کنید و از بحث عرفان بیرون بیاییم باور پرسی inquisition ناشی از چیست؟ در تفتیش عقاید، در قرون وسطی و در دوران محنت در فرهنگ خودمان، که احمد بن حنبل را هم در همان دوران شکنجه کردند و از بین رفت، وقتی شخص را پیش مفتش اعظم یاکشیش می برند چه چیز از او می خواهند؟ آیا می گویند «تو دروغ هم می گویی یا نه، تهمت هم می زنی یا نه، به ناموس مردم هم نظر داری یا نه، به مال مردم هم نظر داری یا نه، کم فروش هستی یا گرانفروش، کم کار هستی یا احتکار می کنی، بد کار هستی؟». آیا این مسائل را می پرسند یا این که می گویند «آیا تو معتقد هستی که خدا جوهری است در سه شخص یا نه، آیا معتقد به عشای ربانی هستی یا نه؟». مسلم ا ست که این سؤال ها را می پرسیدند. هم اکنون هم تمام توجه روحانیون ما به عقاید دیگران است. اگر به آنها بگویید یک انسانی هست که نه دروغ می گوید، نه رشوه می گیرد، نه ظلم می کند، اهل تواضع و احسان و عشق و شفقت است، عادلانه زندگی می کند، صادق است و احسان دارد، اما معتقد است که خدا وجود ندارد، اگر قدرت نداشته باشند می گویند «خاک بر سرش» اما اگر قدرت داشته باشند او را می گیرند و خاک بر سرش می کنند. زیرا بر ایشان این مهم است که «عقیده شخص» چیست. حالا

اگر به همین روحانیون بگویید که کسی به عقاید شیعه اثنی عشری حتی به بدأ و رجعت هم قائل است، اما هم کم فروش است، هم گرانفروش است، هم احتکار چی است، هم اختلاس می کند، هم رشوه می دهد و هم رشوه می گیرد و هم ربا می خورد و به هر مال و جان و ناموسی هم نظر دارد، آن گاه می گویند امر سهلی است بالاخره توجهی به او می شود، عاشورایی هست و قطره اشکی خواهد ریخت، بالاخره شب قدری پیش خواهد آمد و توبه خواهد کرد. در این جهت سخت نمی گیرند. این نکته ای که عرض می کنم واقعیت است. برای روحانیون باور اهمیت دارد. من از بحث عرفان خارج شدم اما دارم نمونه هایی را عرض می کنم تا نشان دهم که برای هر کسی چه چیزهایی اهمیت دارد. برای روحانیون باور اهمیت دارد، اگر قائل به رجعت، بدأ، معراج و توحید و نبوت و معاد و خمس باشید، آن گاه اگر به بقیه چیزها هم قائل نبودید و الامر سهلٌ انشاء الله خداوند غفر الله لنا و لکم، اما خدا کند که آن اعتقادات را داشته باشید. اما اگر آن اعتقادات را نداشته باشد و به ایشان گفته شود که فلانی انسان بسیار خلیق، متواضع، درستکار، عاقل، مهربان و اهل احسان و شفقت با مردم است و کاری را که بپذیرد درست انجام می دهد، کاری را که بلد نیست اصلاً قبول نمی کند، کسی را که جلوتر از خودش می بیند حتماً به فضل تقدم او اعتراف می کند و خودش را کنار می کشد که او رئیس، نماینده مجلس یا فلان کاره شود، آن گاه می گویند این مسائل فایده ای ندارد اعتقاد او مهم است.

پس یکی ازوجوه مقایسه می تواند این باشد که تکیه بر روی کجاست و من، خودم شخصاً اعتقادم بر این است که آنچه در همه جا مهم است احساس و عاطفه است. احساس و عاطفه در واقع مرکز وجود ماست و بقیه چیزها وقتی سویِ خوبی بگیرد یا به گفته عارفان orientation درستی داشته باشد، یعنی احساسات و عواطف انسان سوگیری درستی داشته باشد، آن گاه باورهای انسان هم آهسته آهسته تنظیم می شود، اراده و گفتار و کردار و... هم به همین ترتیب تنظیم می شود. پس این هم یک جهت مقایسه است. این جهت مقایسه می تواند فقط جهت «مقایسه» هم نباشد، یعنی اینکه فقط بخواهیم بگوییم وجه تشابه و تفاوت عرفانهای عملی با هم، چقدر در باورها یا احساسات و عواطف یا اراده و خواست، یا گفتار و کردار به هم نزدیک یا از هم دورند، بلکه می توانیم یک جنبه ارزشداوری دیگری هم بر آن سوار کنیم و آن اینکه اگر روانشناسی به رأیی در باب تقدم یکی از اینها بر دیگری و یا مدرج بودن اینها معتقد باشد، آن گاه اگر مدرّج بودن یک عرفان، مطابق با مدرّج بودن آن روانشناس باشد، در این صورت، خود این، یک وجه رجحان برای آن عرفان خواهد شد. به تعبیر دیگری ـ قبل از اینکه وارد همین بحث آخر یعنی همین جمله اخیر بشوم ـ ما می گفتیم که از طریق این وجوه می توانیم تمایز عرفانهای عملی از یکدیگر را مشخص کنیم، ولی با این جمله اخیر می خواهم این نکته را بیان کنم که امتیاز عرفانهای عملی را هم می توان مشخص کرد. یعنی می توان گفت که ا گر روانشناسی مدعی است کانون وجود آدمی، احساسات و عواطف اوست، پس عرفان عملی ای که بر روی احساسات و عواطف انگشت می گذارد و از شخص می خواهد که عشق و نفرت یا دوستی و دشمنی خودش را تنظیم کند، رو به صواب دارد و این عرفان عملی در کار خودش موفق تر است. البته من به این جهت اش کاری ندارم، چون اگر دقت کرده

باشید، بارها گفته ام که وقتی ما در حال دین شناسی مقایسه ای یا عرفان شناسی مقایسه ای هستیم در مقام دفاع از یک عرفان خاص یا دین خاص نیستیم.

بنابراین طبعاً قسمت اخیر محل توجه ما نیست، و فقط قسمت اول یعنی وجوه تفاوت و تشابه دیدگاههای مختلف در عرفان از حیث میزان توجهی که به این بخش ها [ساحات ۵ گانه] دارند، محل توجه ما می باشد. این هم یک وجه مقایسه است.

وجه مقایسه دیگری که مهم است و شبیه به وجه مقایسه ای است که در جلسه سابق بیان شد اما با آن تفاوت دارد، این است که آیا عرفان های عملی، تقدم و تأخر نهادهای اجتماعی را ملحوظ می دارند یا نه؟

نظیر آن چیزی که در جلسه قبل می گفتم که آیا عرفانی های عملی می گذارند که انسان در شبکه مناسبات اجتماعی اش باقی بماند و همچنان پدر، معلم، شاغل و.. باشد، در حالی که انسان دیگری شده است. نظیر آن چه که در آنجا می گفتم، در اینجا، این را بیان می کنم که آیا عرفانهای عملی تقدم و تأخر نهادهای اجتماعی را مرعی می دادند یا رعایت نمی کنند. البته این هم پیش فرض هایی دارد که در هر گامی از این پیش فرض ها هم مخالفاتی وجود دارند. اولاً همان طور که دوستان بهتر از بنده می دانند نهاد اجتماعی یا هر صورتبندی یا فرماسیون اجتماعی چیزی است که طبق نظر مورخان و انسان شناسان، همه جوامع آن را دارا می باشند. مثلاً بانک نهاد نیست، زیرا جوامع زیادی آمده اند و رفته اند، بدون اینکه بانک داشته باشند، بانک یک نهاد اجتماعی نیست، چون بعضی جوامع بانک نداشته اند پارک و پارک رفتن یک نهاد اجتماعی نیست زیرا اساساً مفهوم پارک یا مفهوم باغ ملّی، یک مفهوم جدید است.

دموکراسی یک نهاد اجتماعی نیست. زیرا حکومت های زیادی آ مده اند و رفته اند و اصلاً دموکراسی نداشته اند. اگر صورتبندی formation اجتماعی ای وجود داشته باشد که انسان شناسان و مورخان معتقد باشند که آن صورت بندی هیچ گاه در زندگی بشر مفقود نبوده است. یعنی از زمانی که آدم و حوّا، سلام الله علیها ظهور کردند و ما را به این تنگنا انداختند، وجود داشته است، آن گاه آن صورتبندی، نهاد اجتماعی خواهد بود. پس نهاد همان فرماسیون ثابت است که در طول تاریخ ثابت مانده است، ولو آنکه در درونش تغییرات زیادی رخ دهد. راجع به تعداد نهادهای اجتماعی، با تعریفی که من از نهادهای اجتماعی کرده ام، اختلافات زیادی وجود دارد. در احصاء‌هایی که من کرده ام از ۶ نهاد گفته شده است تا تقریباً ۱۷ ـ ۱۸ نهاد. اما کمتر از ۶ تا من در کتابهای جامعه شناسی و ا نسان شناسی ندیده ام. یکی نهاد خانواده است. معتقدند زندگی بشر هیچ گاه بدون خانواده نبوده است. یکی نهاد اقتصاد است. اسکناس و سکه در بعضی دوره ها نبوده است، اما اقتصاد همواره بوده است. اقتصاد به معنای بانک و پول نیست، بلکه به معنای داد و ستد کردن است یعنی چیزی به من بدهند و چیز د یگری از من بگیرند، به طوری که من احساس کنم سودی در این داد و دهش وجود دارد. نهاد سوم سیاست است، یعنی هیچ گاه جامعه بدون نهاد سیاست نبوده است. یعنی هیچ گاه بی سروری و آنارشی در جامعه وجود نداشته است، به هر حال همواره یک قدرت از جایی متمرکز می شده و منشعب و به سمت مردم می رفته است، ولو آنکه سیستم ها و نظام های سیاسی متفاوت باشند. نهاد دیگر، حقوق است. اخلاق هم یک نهاد است و دین و مذهب هم یک نهاد دیگر است. این نهادها همیشه وجود داشته

است. یک نهاد که من معتقدم بوده است و بعضی دیگر هم معتقدند و اگر به ۶ تای قبلی بیفزاییم، نهاد هفتم خواهد بود، نهاد تعلیم و تربیت است. نهاد هشتم علم و فن و هنر است که من این سه تا را یک نهاد تلقی می کنم و این غیر از تعلیم و تربیت است. در کتابهای جامعه شناسی در باب تعداد این نهادها بحث شده است.

● منطق؟

ـ آیا منطق به معنای استدلال؟

● نه! یعنی همه سعی دارند به صورت منطقی زندگی کنند.

ـ تعلیم و تربیت وجوهی دارد مانند و تعلیم و تربیت جسمانی، تعلیم و تربیت ذهنی، تعلیم و تربیت روانی، تعلیم و تربیت اخلاقی، اگر منطق را غیر از تعلیم و تربیت بدانیم آن گاه باید آن را یک نهاد جدایی لحاظ کنیم، لذا بستگی دارد که ما چه تعریفی از این نهادها ارائه دهیم.

پس پیش فرض اول این بود که چیزی به نام نهاد وجود دارد و تعدادی از نهادها را هم اجماعاً قبول داریم که همواره وجود داشته اند ولو آنکه در بقیه آنها ا خلاف داشته باشیم. مطلب دوم تقدم نهادهاست. گویا نهادها در عرض هم نیستند. این هم پیش فرض این مطلبی است که در حال بیان آن هستیم. گویا نهادها بر هم تقدم دارند شکی نیست که تقدم نهادها بر یکدیگر قائلان فراوان داشته است. مارکیسیت ها وقتی سخن از رو بنا و زیر بنا می گفتند، نهاد اقتصاد را زیر بنا می دانستند و معتقد بودند که نهاد اقتصاد همه چیز را درست می کند. اگر اقتصاد تغییر کند، نهاد خانواده هم تغییر می کند به همین ترتیب نهاد سیاست و تعلیم و تربیت هم تغییر می کند. کسانی هم هستند که نهاد سیاست را مقدم می دانند. متفکران و روشنفکران زیادی هستند که به تقدم نهاد سیاست اعتقاد دارند. یعنی معتقدند بزرگترین مشکل جامعه یا یگانه مشکل جامه و یا علهٔ العلل مشکلات یک جامعه، رژیم سیاسی آن جامعه است. همانند آیه قرآن که می گوید الی فرعون و ملأه»، یعنی گمان می کند که اگر فرعون و ملأ او بردند، نهاد خانواده، اقتصاد و... تنظیم می شود. این هم یک دیدگاه است. این دو دیدگاه طرفداران بیشتری نسبت به دیدگاههای دیگر دارد یعنی غالب متفکران یا به تقدم اقتصاد قائل اند و یا به تقدم سیاست. از تقدم یک نهاد بر نهادهای دیگر معمولاً در کتابهای جامعه شناسی، تعبیر به اصالت می شود. یعنی اگر کسی به اصالت اقتصاد قائل است یعنی به تقدم نهاد اقتصاد بر سایر نهادها قائل است. اصالت سیاست هم یعنی تقدم نهاد سیاست بر سایر نهادها. دیدگاه سومی هم وجود دارد که امروزه به آن اصالت فرهنگ گفته می شود، یعنی تقدم نهاد تعلیم و تربیت بر سایر نهادها. یعنی تعلیم و تربیت در درجه اول اهمیت قرار دارد. من خودم، شخصاً معتقدم که اصالت فرهنگ صحیح است. یعنی نهاد تعلیم و تربیت یا نهاد فرهنگ تقدم دارد و بیشترین اهمیت را دارد. یعنی بزرگترین مشکل یک جامعه، یگانه مشکل یک جامعه و یا علهٔ العلل مشکلات یک جامعه وضع فرهنگی آن جامعه است.

یعنی ابتدا باید به سراغ تعلیم و تربیت رفت. علاوه بر اینکه خودم این اعتقاد را دارم، چیز دیگری را هم برایتان گزارش می کنم و آن اینکه یکی از آموزه های مشترک همه ادیان و مذاهب جهانی همین است. وقتی قرآن می فرماید «انّ الله لا

یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»، یعنی آنچه که در نفس شماست مهم است و تغییرات objective و آفاقی، متفرع بر تغییرات subjective و انفسی است. ابتدا باید در انفس ما تغییراتی حاصل شود تا سپس در آفاق زندگی ما تغییراتی رخ دهد. اگر شما به مسئله تقدم نهادی بر نهادهای دیگر قائل باشید، یعنی نهادها را همانند دندانه های یک شانه در عرض هم تلقی نکنید و معتقد باشید که یکی از آنها مقدم بر دیگری است، و سپس در این قول به یک مصداق هم رسیده باشید، نه ا ینکه اجمالاً پذیرفته باشید که بالاخره نهادی مقدم بر سایر نهادها می باشد، بلکه توانسته باشید به آن مصداق هم برسید، یعنی مثلاً به این نتیجه رسیده باشید که نهاد فرهنگ مقدم است آن گاه عرفان عملی از لحاظ اینکه به این نکته توجه کرده باشد یا نه جای مقایسه دارد و بسیاری از کسانی که امروزه در عرفان شناسی عملی کار می کنند، بسته به آن دیدگاهی که در تقدم نهادی دارند ـ یعنی تقدم یک نهاد[۲۴] بر سایر نهادها در جامعه ـ در باب عرفانهای عملی از این حیث داوری می کنند. اگر دقت کنید و من هم خودم در این مورد این نظر را دارم که عرفانهای عملی بیشتر با دیدگاههای سازگارند که به اصالت فرهنگ قائل اند نه با اصالت سیاست یا اقتصاد و...

نکته ای در باب نهاد عرض کنم و آن اینکه نهاد یک مفهوم اجتماعی است به این دلیل که در زبانهای انگلیسی، اروپایی، فرانسه، آلمانی و... لفظ istitution به کار می برند که یک مفهوم کاملاً جامعه شناختی است. کلمه institution در الاهیات مسیحی معنای دیگری دارد، دوستانی که با الاهیات سر و کار دارند باید به این نکته توجه کنند که در الاهیات مسیحی این واژه به معنای حکم است مثلاً divine institution به معنای احکام الهی است یعنی در اینجا به معنای حکم ـ اعم از امر و نهی و توصیه و... می باشد. البته در بحث ما به معنای نهاد است، فقط این تذکر را دادم چون معادل انگلیسی نهاد هم istitution است. نباید این دو را با هم خلط کرد.

اگر کسانی همانند چارلز تیلور در کانادا به اصالت فرهنگ قائل باشند، به نظر می رسد که این افراد با عرفان عملی وفاق بیشتری دارند. بنابراین ما حصل حرف من، که از بسط بیشتر آن پرهیز می کنم، این است که اساساً ورود در عرفان عملی برای کسانی ممکن و مطلوب است که قائل به اصالت فرهنگ باشند. زیرا در عرفان عملی به محض آنکه وارد شوید، ابتدائاً از شما می خواهند که خودتان را اصلاح کنید. اگر بپرسید که آیا منظور از اصلاح خود این است که وضع اقتصادی ام را بهتر کنم یا حقوق اجتماعی مانند آزادی ها و عدالت را تأمین کنم، پاسخ می دهند که منظور از اصلاح خود، این است که درون خودتان را اصلاح کنید.

از همین جا می خواهم این نتیجه را بگیرم که در طول تاریخ، ادبار و اقبال مردم به عرفان های عملی، تلازم زیادی با دیدگاه رایج آن جامعه در باب تقدم نهادی یک نهاد بر سایر نهادها، داشته است. بعضی از دیدگاه ها با رفتن انسان به طرف بعضی چیزها ناسازگار است و بعضی سازگار. این نتیجه را از این جهت عرض کردم که اگر شما اهل مطالعه تاریخ روشنفکری

---

۲۴ . نهاد یك لغت صرفاً جامعه شناختی است.

کشور ما از عصر مشروطه به این طرف باشید، حتماً این مضمون را در آثار روشنفکران دیده اید. غالب روشنفکران می گویند که نباید مردم را با عرفان، عرفان بازی، هو کشیدن و... سرگرم کرد، زیرا باعث می شود که مردم از مسائلِ مهم تر غافل شوند. سخنانی با این مضامین فراوان دیده می شود. از مرحوم دکتر شریعتی گرفته ـ علی رغم اینکه شعار برابری، آزادی و عدالت می داد ـ تا دیگر اندیشمندان

● کتاب عرفان و تکامل ظاهرا در همین زمینه است ۳۵ (از آقای نقد علی پرسیده شود)

ـ بله! سخنانی دال بر اینکه با ترویج عرفان، مردم از مسائل مهم تر غافل می شوند، فراوان دیده می شود. یک دوستی بنده داشتم و اکنون هم دارم، ایشان از روشنفکران بزرگ کشور هستند، گر چه روشنفکر دینی نیستند. چند سال پیش که بنده مباحث عقلانیت و معنویت را عرضه می کردم، چندین بار ایشان به من گفت که عقلانیتی که از آن سخن می گویی چیز خوبی است و هر چه جامعه ما عقلانی شود بسیار خوب است، اما این معنویت را که تنگ عقلانیت چسبانیده ای خیلی عقلانیت را افتضاح کرده است، چرا که معنویت فوراً می شود عرفان و عرفان می شود تصوف و تصوف هم می شود خانقاه و یک وقت هم می بینیم که مردم در حال هو کشیدن هستند و دیگران دارند مال و جان و ناموس شان را می برند و دولت ها اقتصادشان را از بین برده اند و... این سخن به این معناست که این شخص باور ندارد به این که اگر درون ما عوض شود، شرایط بیرونی بهتر می شود، بلکه فکر می کند عکس این است.

این رگه انتقادی را در آثار جلال آل احمد هم می بینیم. در آثار شریعتی، مصطفی رحیمی، محمد علی اسلامی ندوشن و مرحوم بازرگان هم این رأی دیده می شود. این افراد معتقدند که نباید مردم را زیاد به عرفان و مراقبه نفس و... دعوت کرد، زیرا ممکن است سر در جیب تفکر فرو ببرند و وقتی سر از جیب تفکر به در آوردند، می بینند که دولت ها و ابرقدرتها و استعمارگران مال و جان و ناموس شان را برده اند و رفته اند.

● واقعیت عینی هم همین است. جامعه ایران هم همین جور است.

ـ من خودم همیشه جوابی که می دهم و به همین دوستم هم می دادم به جای آنکه مانند این دانشجو فوراً اعتراف کنم که حق همین است این بود که هر نظریه ای وقتی واقعاً نظریه است که بخواهد یک مسأله را حل کند، اگر یک نظریه ای مدعی شد که می خواهد همه مسائل جهان هستی را حل کند، به همین دلیل که گفته است می خواهد همه مسائل جهان هستی را حل کند، به درد نمی خورد. کلید همواره کلید یک در است. اگر یک کلید بخواهد همه درها را باز کند به گفته نکته دانی این کلید هواست، چرا که هواست که در هر قفلی فرو می رود و گرنه کلید، باید کلید یک در باشد.

● مگر اینکه شاه کلید باشد.

ـ بله! ایشان دلشان تاب نمی آورد که یک روزی به ما یک متلکی نپرانند.

امروز هم حقشان را ادا کردند [خنده]. من در جواب به آن پرسش می گفتم که معنویت آمده است تا فرد را عوض کند، عقلانیت آمده است تا نهادها را تغییر دهد. در واقع ما به یک تحول درونی نیازمندیم و یک تحول بیرونی. تحول بیرونی باید بر

اساس ملاک های objective باشد، تنها ملاک objective ما عقل است که همه دارند. بنابراین اگر کسی می گفت معنویت آمده است که همه چیز را حل کند، در این باب حق با شما بود. ولی بحث ما این نیست، بحث ما این است که:

۱. ما به یک تحول درونی نیاز داریم که تحول فردی، خصوصی و شخصی است و یک تحول بیرونی هم نیاز داریم که تحول جمعی، اجتماعی و عمومی است. از معنویت، کارکرد اول و از عقلانیت کار کرد دوم را انتظار داریم. یعنی از عقلانیت می خواهیم که مناسبات بیرونی ما را تنظیم کند، تنظیم مناسبات بیرونی به یک حَکَم نیاز دارد که مورد قبول همه باشد و آن حَکَم استدلال است.

۲. خود عقلانیت ورزی فرزند معنویت است و این نکته ای است که به نظر من خیلی جای فکر دارد و ممکن است شما این نکته را قبول نداشته باشید. گر چه از بحث دور می شویم ولی این نکته را توضیح می دهم که یکی از نشانه های انسان معنوی، اخلاقی بودن اوست. این گام اول است. یکی از نشانه های انسانی که اخلاقی است این است که در زمینه باورهایش به اخلاق باور ملتزم است. یعنی در زمینه قبول یک باور یا رد یک باور هم رعایت موازین اخلاقی را می کند. بنابراین اخلاق باور ethics of belief را هم رعایت می کند، همان طوری که اخلاق در ناحیه احساسات و عواطف، اخلاق در ناحیه اراده و اخلاق در گفتار و کردار را رعایت می کند. کسی که اخلاق در ناحیه اراده و اخلاق در گفتار و کردار را رعایت می کند. کسی که اخلاق باور را قبول می کند، مهمترین علامت قبول اخلاق باور در وی این است که باورهایش را فقط بر اساس استدلال قبول یا رد می کند. به تعبیر دیگری، کسی که به اخلاق باور معتقد است، میزان دلبستگی و پایبندی اش را به یک باور با شواهد و قراینی که به سود آن باور وجود دارد متناسب می کند. هر چه شواهد و قراینی که به سود یک باور وجود دارد بیشتر می شود، دلبستگی و پایبندی اش را به آن باور بیشتر می کند، هر چه قراین و شواهدی که به سود آن باور وجود دارد پایین می آید، میزان دلبستگی و پایبندی اش را به آن باور را تأیید و تقویت می کنند. هر چه این شواهد و قراین بیشتر شود، دلبستگی و پایبندی ما بیشتر می شود و هر چه کمتر شوند، دلبستگی و پایبندی ما کمتر می شود. دلبستگی را در امور نظری و پایبندی را در امور عملی به کار می برم.

- بعضی از جوامع هر دو تا را پیش برده اند اقلیت هستند که می توانند این دو جنبه را با هم پیش ببرند.

.۴۰:۴۰

ـ خب! بله! پس یک چیز دیگر پیش می آید و آن این است که کسی مماشات کند و بگوید تا اینجای راه را که ذکر کردید قبول داریم اما عملاً این کار مشکل است. خیلی از افراد این را به من گفته اند که حرف هایی که تو می زنی نخبه گرایی elitism است. بعضی افکار و عقاید معمولاً به نخبه گرایی متهم می شود و قائلان به آن فکر را elitist یعنی نخبه گرا می نامند. یعنی حرف هایی می زند که به درد افراد شاذّ و نادری می خورد، در حالی که عموم مردم این گونه نیستند و این به این معناست که برای عموم مردم دشوار است که اینگونه زندگی کنند یعنی مثلاً بین عقلانیت و معنویت جمع کنند.

به بنده هم این را زیاد گفته اند. اما جواب من این است که اگر راهی وجود دارد که صعوبت آن کمتر از این راه باشد اما تمام منافع و مزایای این راه را داشته باشد، به ما هم بگویید تا ما هم به آن راه برویم، چرا که انسان دوست دارد اگر می خواهد به غرض و هدفی برسد از آسانترین راه برسد. اگر راهی غیر از عقلانیت و معنویت وجود دارد که آسانتر، مطمئن تر و بی عواقب تر باشد اما همه فواید و مزایای این راه را هم داشته باشد، آن گاه اگر آن راه را به ما هم بگویید، ما هم به طرف همان راه خواهیم رفت، اما اگر معلوم شد غیر از جمع میان عقلانیت و معنویت راه دیگری وجود ندارد، آن گاه هم چقدر هم این راه سخت باشد، چاره ای نیست جز اینکه همین راه را انتخاب کنیم. یعنی مثلاً اگر از تهران به مشهد فقط یک راه وجود داشته باشد، آن گاه هر چقدر هم این راه سنگلاخ داشته باشد و راه دشواری باشد مثلاً خشکسالی باشد و آب نباشد و گرما زیاد باشد، چاره ای نیست جز اینکه از همان راه برویم. اما اگر پنج راه وجود داشته باشد، آن گاه باید تحقیق کنیم و ببینیم که کدام یک آسانتر، مطمئن تر و بی عواقب تر است. پس به نظر من باید منتقدان تمام تلاش فکری شان را معطوف به این نکته کنند که آیا راه دیگری غیر از جمع عقلانیت و معنویت وجود دارد. اگر راه دیگری وجود دارد و آن راه را سهل تر یا مطمئن تر و یا بی عواقب تر می بینند، اما همه فواید و مزایای این راه را هم داشته باشد، آن گاه اگر آن راه را به ما هم بگویید، ما هم به طرف همان راه خواهیم رفت، اما اگر معلوم شد غیر از جمع میان عقلانیت و معنویت راه دیگری وجود ندارد، آن گاه هر چقدر هم این راه سخت باشد، چاره ای نیست جز اینکه همین راه را انتخاب کنیم. یعنی مثلاً اگر از تهران به مشهد فقط یک راه وجود داشته باشد، آن گاه هر چقدر هم این راه سنگلاخ داشته باشد و راه دشواری باشد مثلاً خشکسالی باشد و آب نباشد و گرما زیاد باشد، چاره ای نیست جز این که از همان راه برویم. اما اگر پنج راه وجود داشته باشد، آن گاه باید تحقیق کنیم و ببینیم که کدام یک آسانتر، مطمئن تر و بی عواقب تر است. پس به نظر من باید منتقدان تمام تلاش فکری شان را معطوف به این نکته کنند که آیا راه دیگری غیر از جمع عقلانیت و معنویت وجود دارد. اگر راه دیگری وجود دارد و آن راه را سهل تر یا مطمئن تر و یا بی عواقب تر می بینند، آن گاه همه باید به آن راه برویم. یعنی اقتضای عقلانیت آن است که به آن راه برویم. اما اگر راه دیگری وجود ندارد و تنها راه این است، آن گاه صعوبت راه مجوّز و مصحّح ترک راه نیست. هر چقدر هم راه سخت باشد باز هم ما هستیم و همین راه. کار دیگری نمی توانیم بکنیم. اگر فقط یک نانوا در محله ما باشد، هر چقدر هم نان را گران بدهد، یا نان سوخته بدهد و یا نان خمیر بدهد، چاره ای ندارم جز آنکه از او نان بخرم. مگر آن که سه نانوا در محله ما باشد، آن گاه البته از کسی نان خواهم خرید که نان ارزانتر و بهتری به من بدهد.

جامعه ای مثل هند را که ایشان مثال زدند و درست هم مثال زدند و اتفاقاً من خودم هم چند بار به آن تصریح کرده ام و گفته ام آنچه که ما در طول تاریخ می بینیم این است که یک جوامعی به خیال خودشان عقلانیت را فدای معنویت کرده اند و به نظر من در زندگی روی خوشی ندیده اند که نمونه آن هند است. بعضی جوامع هم مثل غرب، مخصوصاً در قرن ۱۸ و ۱۹[۲۵]،

---

۲۵ . در قرن بیستم نمی توان این حکم را داشت.

معنویت را فدای عقلانیت کرده اند و یک عقلانیت خشک و positivistic، بدون هیچ گونه توجه به ساحات معنویِ آدمی را حاکم کرده اند.

● مثل آلمان؟

ـ بله! اساساً قرن ۱۸ و ۱۹ چنین بوده است. در قرن ۲۰ هم تا بعد از جنگ جهانی دوم واقعیت این است که چنین روحیه ای کمابیش وجود داشته است اما از بعد از جنگ جهانی دوم دیگر این حکم واقعاً صادق نیست. غرب الآن، دارد عمیقاً به سمت معنوی شدن می رود. به این بحث نمی خواهیم بپردازیم. به نظر می آید این هم درست نیست که به نام عقلانیت، معنویت و نیازهای عمیق معنوی آدمیان را فدا کنیم و فقط به یک معنویت و انضباط خشک بیرونی اکتفا کنیم. اگر راه دیگری غیر از جمع عقلانیت و معنویت وجود داشته باشد، با شرایطی که گفته شد باید به آن راه رفت. اما چون راه دیگری وجود ندارد، ظاهراً چاره ای جز این نیست که بگوییم باید در آنچه که به وضع همه مان باز می گردد. بر اساس عقل عمل کنیم و هر کسی که استدلال قوی تری دارد، حرف اش را بزند و حرف او را بپذیریم و بنابراین نهادهای خانواده، سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت، حقوق و اخلاق اجتماعی را بر اساس عقلانیت سامان دهیم، اما علاوه بر این ما نیاز به یک درون آباد هم داریم. من بارها و بارها گفته ام که در کشورهای اسکاندیناوی و یا نمونه مهم و خیلی بارز آن که سالها این آماری که عرض می کنم در مورد آن صدق می کند، یعنی سوئیس، ناملایمات و نابسامانی های اجتماعی تقریباً صفر است، اما بزرگترین درصد افسردگی و خودکشی را در جهان دارد. این به این معناست که رابطه انسانها در این جامعه خوب تنظیم شده است اما فرد با خودش مشکل دارد، لذا یا به خودکشی کشیده می شود و یا به افسردگی. یعنی در این جوامع توانسته اند کاری کنند که از لحاظ اقتصادی کسی به کسی ظلم نکند، به لحاظ سیاسی هم همین طور است، روابط خانوادگی هم به خوبی تنظیم شده است، تعلیم و تربیت، علم، فن و هنر و... به همین ترتیب خوب تنظیم شده است. بنابراین مناسبات بیرونی خوب است. اما فرد وقتی شب تنها می شود، تازه مشکل اش شروع می شود.

هم همین طور است، روابط خانوادگی هم به خوبی تنظیم شده است، تعلیم و تربیت، علم، فن و هنر و... به همین ترتیب خوب تنظیم شده است. بنابراین مناسبات بیرونی خوب است. اما فرد وقتی شب تنها می شود، تازه مشکل اش شروع می شود. در جوامعی مانند سوئیس، به نظر من، تا وقتی که فرد در مترو، پارک، خیابان و محیط کار است مشکلی ندارد، اما همین که شب تنها می شود و لامپ و تلویزیون را خاموش می کند و می خواهد بخوابد تازه مشکل اش شروع می شود. چون با خودش گرفتاری دارد. چیزهایی وجود داشته که نیاز درونی اش بوده است اما به خاطر تنظیم اقتصاد، سیاست و... به آن ها توجه نشده است. وقتی فرد تنها می شود و فقط با خودش سروکار دارد مشکل بروز می کند. چنین فردی ناسالم است. بنابراین نباید پیوند عقلانیت و معنویت را تخطئه کنیم.

● استاد! هر دو راه مشکل دارد. اما حداقل انقلاب اسلامی ایران یک رویکرد معنویت است که هر چیزی حتی عقل هم نسبتی در آن پدیده دارد.

مخصوصاً از نظر استاد یعنی فرد سالمی که افراد را راهنمایی کند واقعاً نمونه است اما عقلانیت،

لذا ما باید هر دو راه را بسنجیم و سود و ضرر آن ها را محاسبه کنیم و ببینیم کدام کفه بیشتر می ارزد. از این راه است که ما؟؟؟؟

نه این که بگوییم این راه بهتر از دیگری است و باید حتماً به آن راه برویم و حالا نشده است و اتفاق نیفتاده است. هر دو راه را رفته اند، حالا ما می خواهیم ببینیم که زیانهای هر دو راهی که توصیه شده است، چقدر است و کدام یک کمتر است. عملاً تجربه نشان داده است که زیان راهی که عقلانیت را توصیه کرده است کمتر از راهی بوده است که معنویت را توصیه کرده است. حالا اگر اصلاح؟؟؟؟

ـ البته این مطلب ما را از بحث دور می کند، اما بنده با شما موافق نیستم. گرچه اجمالاً می توان این سخن شما را که «راههایی که عقلانیت را توصیه کرده اند بهداشتی تر از راههایی بوده اند که معنویت را توصیه کرده اند.» پذیرفت، اما دو نکته دیگر در سخن شما وجود داشت که بنده با آن موافق نیستم. یکی این که گفتید انقلاب ما برای رشد معنویت آغاز شد. من اصلاً این سخن را قبول ندارم. یعنی قبول ندارم که اگر گفتند یک ایدئولوژی دینی باید حکومت را در دست بگیرد آن گاه یک نهضت معنویت گرا باشد. این نکته را من قبول ندارم. نکته دیگری که در سخنان شما وجود داشت و آن را هم من قبول ندارم این است که «اگر عقلانیت هم مستمراً ادامه پیدا کند، به هیچ مشکل و دردسری که «اگر عقلانیت هم مستمراً ادامه پیدا کند، به هیچ مشکل و دردسری منتهی نخواهد شد».

● یعنی نسبت به آ ن راه باید بسنجیم و ببینیم کدام بهتر است. یعنی هر دو راه زیان هایی دارد.

ـ بله. البته هر دو راه «به تنهایی» زیان هایی دارد، بنابراین و به همین دلیل، به نظر من، باید دیگران سعی کنند و ببینند که آیا جمع میان آن ها امکان پذیر هست یا نه. من واقعاً به این مطلب معتقدم و چنین نیست که چون به سخنان و گفته های من «عقلانیت و معنویت» اطلاق شده است، این مطلب را عرض کنم، زیرا اساساً این سخن از من نیست و افراد بسیاری هستند که به نظرشان می آید اگر می شد جمع میان عقلانیت و معنویت کرد، خیلی مهم بود. عرض من این است که اگر بتوانیم یک تئوری قابل دفاع قوی ای در معنویت و یک تئوری قابل دفاع قوی ای در عقلانیت بیاوریم که هم از عقلانیت آن چیزی نکاهیم و هم از معنویت آن یکی چیزی نکاهیم و بتواند مشکل بشر[۲۶] را حل کند، ارزش دارد که عمرهایی را صرف

---

۲۶ . کاری به مشکل ایران هم نداریم، می خواهیم بتواند کل مشکل بشر را حل کند. زیرا همه جا همین وضع هست.

چنین پروژه ای کنیم. اگر به این مطلب رسیدیم که در مناسبات بیرونی ما عقل حاکم نیست و چیزی غیر از عقل حاکم است و در مناسبات درونی هم معنویتی نداریم، آن گاه باید به سراغ چنین پروژه ای برویم.

● آیا ممکن است ارتباط یا تناظری بین ترجیح یکی از آن ساحات جودی و ترجیح یکی از نهادها وجود داشته باشد؟

ـ تناظر یک به یک وجود ندارد. یعنی نمی توانیم بگوییم اگر در این جا به یک قول معتقد شدیم در آن جا هم باید به فلان قول معتقد شویم، ولی البته ارتباط هایی بین شان هست.

بحث آخری را هم راجع به عرفان عملی باید در این جا ارائه کنم. در جلسه اسبق هم نکته ای را تذکر داده ام و باید به آن توجه داشته باشید و آن این که ما می خواستیم در واقع وجوه مقایسه سه بخش عرفان را مورد بحث قرار دهیم یعنی تجربه عرفانی، عمل عرفانی و نظر عرفانی یا عرفان نظری. از لحاظ تجربه عرفانی، وجوه مقایسه ای را ذکر کردیم. از لحاظ عمل عرفانی هم همین طور. بعداً خواهیم دید که از لحاظ نظر عرفانی هم وجوه مقایسه ای وجود دارد. اما یک نکته را در آن جلسه عرض کردم و باز هم تکرار می کنم که فراموش نکنیم پس از بحث از وجوه مقایسه عمل عرفانی و وجوه مقایسه نظر عرفانی، باید دو بحث دیگر را هم مطرح کنیم: یکی آنکه ارتباط میان این سه بخش عرفان را هم می توان در عرفانهای مختلف مورد مقایسه قرار داد. مثلاً در یک نظام عرفانی، تجربه عرفانی با عمل عرفانی رابطه ای دارد، اما در نظام عرفانی دیگری، تجربه عرفانی با عمل عرفانی رابطه دیگری دارد. لذا این هم یک وجه مقایسه است. کما این که می توان ارتباط بین عمل عرفانی و نظر عرفانی را هم مورد مقایسه قرار داد. ما هنوز به این بحث ها نپرداخته ایم، بلکه اتم تجربه عرفانی، اتم عمل عرفانی و اتم نظر عرفانی محل بحث ماست، اما در باب ارتباط اینها هم وجوه مقایسه وجود دارد: یعنی ارتباط تجربه عرفانی با عمل عرفانی، ارتباط عمل عرفانی و نظر عرفانی و ارتباط نظر عرفانی با تجربه عرفانی. ما هنوز به این بحث نپرداخته ایم و من در انتهای یکی از جلسات سابق هم این را تذکر دادم.

نکته دومی هم که باید در انتهای درسها ـ یعنی وقتی که ان شاء الله درس تمام شد ـ گفته شود، این است که ارتباط کل نظام عرفان ـ چه در بخش تجربه عرفانی، و چه در بخش عمل عرفانی و نظر عرفانی ـ با عقلانیت هم باید مشخص شود.

● این مطلب آخر دیگر ربطی به مقایسه ندارد؟

ـ نه خیر! ربطی ندارد، اما باید به آن بپردازیم.

آخرین بحثی که در عمل عرفانی داریم این است که در پرداختن به عمل عرفانی میزان انتزاعی بودن و انضمامی بودن هم مسئله مهمی است. عرفانی میزان انتزاعی بودن و انضمامی بودن هم مسئله مهمی است. بحث انتزاع و انضمام هم بحثی است که باید در خیلی جاها و از جمله در این جا به آن توجه شود ابتدا معنای انتزاعی و انضمامی را توضیح می دهم. کلمات انتزاعی و انضمامی هر کدام دو معنا دارند که من فقط با یکی از این معناها کار دارم. انتزاعی را در ترجمه لفظ astract به کار می برم و انضمامی را در ترجمه لفظ concrete. یک معنا از لفظ انتزاعی و ا نضمامی این است که موجودات را به موجودات انتزاعی و انظمامی تقسیم کنیم، یعنی مقسم موجودات باشد. یعنی بگوییم موجوداتی که در جهان هستی به سر می برند، به یک معنا

قابل تقیسم به موجودات انتزاعی و انضمامی هستند. موجودات انضمامی، موجواتی هستند که در قید مکان و زمان هستند. یعنی مکانمند و زمانمند هستند. اگر چیزی مکانمند و زمانمند باشد، آن گاه انضمامی است، مانند بدن انسان که هم در قید و بند مکان است و هم در قید و بند زمان بالاخره شما امروز از ۵ سال پیش تان مُسن تر هستید و از فردایتان هم یک روز جوانتر هستید. بالاخره در قید مکان و زمان هستید.

جمادات، نباتات، حیوانات و حداقل بدن انسان[۲۷] امور انضمامی هستند و به همین ترتیب چیزهای فراوانی هست که مکانمند و زمانمند هستند. برخی می گویند امر انتزاعی چیزی است که مکان نداشته باشد ولی زمان داشته باشد. اگر این را بگوییم آن گاه اندوه انتزاعی است زیرا زمان دارد ولی مکان ندارد. مثلاً از صبح تا حالا اندوهگین هستید، حال آنکه دیروز اندوهگین نبوده اید. برخی دیگر می گویند انتزاعی چیزی است که نه مکان داشته باشد و نه زمان. در این صورت دیگر اندوه یک شخص انتزاعی نخواهد بود. در این صورت باید آن چه را که مکان دارد ولی زمان ندارد را هم در امور انضمامی قرار دهیم. پس گاهی گفته می شود انضمامی چیزی است که مکان و زمان داشته باشد و انتزاعی چیزی است که مکان نداشته باشد و زمان هم نداشته باشد. آنگاه در این صورت یک شق باقی می ماند و آن این که چیزی مکان نداشته باشد اما زمان داشته باشد. معمولاً در این صورت، وقتی چنین تقسیم بندیهایی انجام می دهند، آن چه را مکان ندارد.اما زمان دارد، جزء امور انضمامی قرار می دهند. اما گاهی هم می گویند انضمامی چیزی است که مکان و زمان داشته باشد و انتزاعی چیزی است که مکان نداشته باشد خواه زمان داشته باشد و خواه زمان هم نداشته باشد.

● در فلسفه به معقولات انضمامی و انتزاعی می گویند و بعد ۵۱/۱۵ هم می گویند آن چه منشأ انتزاع داشته باشد ولی ما به ازاء نداشته باشد.

ـ نه آن مطلب ربطی به آن چه که ما گفتیم ندارد. تقسیم بندی ای که قدمای ما می گفتند این است: مفاهیم را به مفاهیم اولی و ثانی تقسیم می کردند که مفاهیم ثانی هم، به منطقی و فلسفی تقسیم می شد. آن گاه می گفتند مفاهیم اولی را خودشان را در جهان می یابیم اما مفاهیم ثانی را منشأ انتزاعشان را می یابیم نه خودشان را.

مفاهیم: اولی

ثانی: منطقی، فلسفی

مثلاً وقتی که به یک مرد نگاه می کنیم، پدر بودنش را نمی یابیم، بلکه پدر بودن اش را انتزاع می کنیم. بنابراین پدر یک مفهوم ثانی فلسفی است. علیت آتش را هم انتزاع می کنیم. یعنی علیت آتش را نمی یابیم. علیت یک مفهوم ثانی فلسفی است.

۲۷ . البته اگر نگوییم انسانها. من گفتم بدن انسان و نه انسانها.

تقسیم بندی قدما به مطلبی که من عرض می کردم ربطی ندارد. انتزاع در بحث قدما با معنای دومی از انتزاع که اکنون خواهم گفت ربط پیدا می کند. مقسم در بحث قدما مفاهیم است اما در بحث ما مقسم موجودات بود. این معنا از انتزاع اکه مقسم آن موجودات است، در بحث امروز ما محل بحث است. معنای دوم از انتزاع را که اکنون عرض می کنم با انتزاع نزد قدما ارتباط دارد و آن این است که مفاهیم «در قیاس با یک دیگر»، شامل مفاهیم انتزاعی و انضمامی می شوند. مثلاً اگر به شما گفتند «مفهوم حیوان، انضمامی است یا انتزاعی؟» شما نمی توانید پاسخ بدهید. بحث درباره مفهوم حیوان است و نه خود حیوان. چرا که خود حیوان یکی از موجودات جهان است. باید در پاسخ بگوییم اگر مفهوم حیوان را نسبت به مفهوم انسان در نظر بگیریم، حیوان انتزاعی است و انسان انضمامی تر است. اما اگر همین مفهوم حیوان را نسبت به مفهوم حساس در نظر بگیریم، آن گاه حیوان انضمامی است ولی حساس انتزاعی است. یعنی در این جا درجه کلیت و جزئیت است که انضمام و انتزاع را درست می کند. هر مفهومی نسبت به مفهومی که از آن جزئی تر است، انتزاعی است و هر مفهومی نسبت به مفهومی که از آن کلی تر است، انضمامی است. در انتزاع و انضمام است که بسیاری از توریه ها را که می خواهیم انجام دهیم، می کنیم. مثلاً فرض کنید شما به من بگویید که چرا امشب به منزل ما نمی آیی و من پاسخ دهم که کار دارم، تقریباً می توان گفت که این پاسخ را به هر کسی که نخواهی به منزل اش بروی می توانی بدهی زیرا بالاخره شما یک کاری دارد. کار یک مفهوم خیلی انتزاعی است اما اگر به جای آنکه بگویید «کار دارم» بگویید «یک کار فیزیکی دارم»، آن گاه یک مقدار آن را انضمامی تر کرده اید و بدین ترتیب امکان دروغ گو بودن شما بیشتر می شود. امکان اش بیشتر می شود چون ممکن است کار شما فیزیکی نباشد بلکه ذهنی یا فکری باشد. اما اگر به طرف مقابل بگویید که امشب یک کار بنّایی دارم آن گاه بنّایی از کار فیزیکی هم محدودتر می شود و امکان دروغ گو بودن شما را بیشتر می کند. به همین ترتیب هر چه کلیت آن کمرت می شود انضمامی تر است و هر چه کلیت آن بیشتر می شود، انتزاعی تر است.

ما در این جا با این بحث سروکار داریم. فرض کنیم کسی تصمیم بگیرد که نزد مرشدی برود و اهل سیر و سلوک شود. این شخص از مرشد می پرسد که: «ای مرشد من چه کاری انجام دهم؟»، در سنت خود ما هم برخی نزد علما می رفتند و گردن کج می کردند و می گفتند حاج آقا توصیه ای بفرمایید که ما از منجلاب فساد و مادیت و ظلمات بیرون بیاییم و به عالم نور برویم. توصیه ای که مرشد می کند ممکن است خیلی انتزاعی باشد و ممکن است توصیه ای انضمامی تر باشد. مثلاً اگر گفت که «اهل صداقت باش» باید توجه داشت که صداقت نسبت به صدق به معنای راست گفتن انتزاعی است. صدق یعنی راست گفتن. صداقت نسبت به صدق انتزاعی است چرا که صداقت وقتی گفته می شود که دو ساحت وجود انسان بر هم انطباق پیدا کنند. یعنی اگر من از شما تشکر کنم و در دلم هم شکر گزار شما باشم، آن گاه ساحت احساسات و عواطف من با ساحت گفتارم بر هم انطباق د ارد، در این صورت می گویند این شخص اهل صداقت است. اگر باوری داشته باشم و احساسات و عواطف من هم متناسب با آن باور باشد آن گاه می گویند شخص اهل صداقت است. اما صدق از صداقت کمتر است، زیرا صدق مطابقت بین دو ساحت گفتار و عقیده است. اگر بگویند امروز پنج شنبه است و شما معتقد باشید که امروز دوشنبه است ولی مثلاً به من

بگویید که امروز یکشنبه یا سه شنبه است، آن گاه گفتار شما با عقیده تان ناسازگار است. در این صورت می گوییم گزاره شما صادق نیست. صدق حالت خاصی است از صداقت. در واقع چون در درون ما ۵ ساحت وجود دارد که همان باورها، احساسات و عواطف، خواسته، گفتار و کردار است، هر کدام از این ها که دو تا دوتا بر هم انطباق پیدا کردند، آن گاه به همان اندازه ما صداقت داریم به یکی از این انطباق ها که همان انطباق گفتار بر عقیده است صدق اطلاق می شود. اما همین راست گفتن یا صدق که نسبت به صداقت انضمامی بود و صداقت نسبت به آن انتزاعی بود، نسبت به چیز دیگری انتزاعی خواهد بود. مثلاً اگر می شد توصیه کند که صدق مصلح داشته باش،[۲۸] این صدق اخص تر خواهد بود.

چرا این مطلب اهمیت دارد؟ زیرا هر چه در عرفانها جنبه انتزاع در توصیه بالا برود، دو مشکل برای کسی که می خواهد به آن عرفان تن بدهد ایجاد می کنند. یکی مشکل تفسیرهای متفاوت است. یعنی می بینیم که یک مرشد است و ۲۰ مرید دارد اما هر مریدی یک سازی می زند و همه ۲۰ مرید هم پیرو مراد هستند. زیرا هر کدام از آن ها توانسته اند از آن سخن انتزاعی تفسیر دیگری داشته باشند هر چه انسان انتزاعی تر سخن بگوید، شاگردان و حواریون و مریدان و علاقمندانش بیشتر به تفرّق می افتند. زیرا با کمال صداقت به حرف مراد نزدیک می شوند اما استفاده هر کدام از آن ها از حرف او متفاوت خواهد بود. پس یکی از مشکلات این است که البته این مشکل جنبه اجتماعی دارد. به تعبیر دیگری همین مطلب را عرض می کنم. آیین بودا تا چه حد می تواند انشعابات داشته باشد اما همه آن ها هم ادعا کنند که ما بودایی هستیم؟ به میزان مبهم گفتن های بودا. هر چه بودا یا بوداهای عالم مبهم تر، یعنی انتزاعی تر سخن بگویند آن گاه ممکن است افراد مختلف المشرب فراوانی پیدا شوند که در عین حال که مختلف المشرب هستند، بتوانند صادقانه بگویند که ما بودا هستیم. زیرا خود سخن، حد انتزاع بالایی دارد، بر خلاف سخنانی که حد انتزاع پایینی دارد و کمتر تفسیر برمی دارد. این یک مشکل است که جنبه اجتماعی دارد. مشکل دیگر جنبه فردی دارد و آن این است که انسان دستخوش بلاتکلیفی و تحیّر در مقام عمل می شود، یعنی نمی داند که آیا عملی که انجام می دهد مصداق فرمایش آن مرشد هست یا نه. در اینجاست که، اگر با فرقه های صوفیه آشنایی داشته باشید، می بینید که برخی بزرگان صوفیه سخنانی می گویند که حرف های بدی نیست و نمی توان این حرف ها را رد کرد اما در مقام عمل به درد نمی خورد. مثلاً می گوییم «آقا! ما چه بکنیم»، در پاسخ می گویند «با خود باش»، ما نمی دانیم با خود باش یعنی چه، می توان هزار کار را تفسیر به «با خود بودن» کرد. حالا اگر بگویید «خود را باش»، آن هم مشکل دیگری دارد. «خود را باشیدن» چگونه کاری است؟ این توصیه ها انتزاعی است. این توصیه ها کجا و این کجا که مرشد بگوید نباید بیش تر از ۵۰ گرم خوراک روزانه از مری تو پایین برود، این توصیه بسیار انضمامی است و هیچ مشکلی هم ندارد.

---

۲۸ . چرا که ممکن انسان صدق داشت باشد اما صدق مفسد یعنی صادق باشد اما صادق مفسد یعنی با صدق به جای اصلاح ذات البین افساد ذات البین کند. چرا که خیلی وقت ها انسان با راست گفتن رابطه دو نفر را به هم می زند. مثلاً می گوید دیشب منزل فلانی بودیم، بسیار از شما بدگویی کرد ما هم می دانیم که بدگویی کرده است و آن شخص دروغ نمی گوید اما به خ اطر راست گفتن او گرفتاری درست می شود.

می خواهم این نکته را عرض کنم که پس از رشد جنبش های دینی جدید (New Religious Movement) در غرب، چیزی که برای جامعه شناسان عصر جدید و جامعه شناسان جنبش های دینی جدید مهم بود و امروزه هم فراوان بر روی آن کار می کنند این بود که جنبش های دینی جدید را از این لحاظ با هم مقایسه کنند که چقدر سخنان آن ها انضمامی و محسوس و ملموس است تا هم از تفرق نجات پیدا کنند و هم برای آن ها بلا تکلیفی پیش نیاید. عنی این کار را در باب عرفان عملی هم به وفور انجام داده اند و باز هم انجام می دهند. گویا معنای این کار این است که ما پذیرفته ایم که خوب است حرف های انسان تا حدی که ممکن است انضمامی تر و انضمامی تر باشد. البته کسانی هم هستند که این مدعا را قبول ندارند و معتقدند که وقتی انسان سخن انضمامی می گوید، شکی نیست که آن دو حُسن را دارد، اما سخن شما مکان و زمان و شناسنامه پیدا می کند و یا به تعبیر شما جوانترها تاریخ مصرف پیدا می کند. زیرا هر چه سخن انضامی تر می شود قیود زمانی و مکانی بیشتری در آن دخیل می شود و یک روزی دیگر آن سخن به کار نمی آید. اگر فرزندم از من بپرسد که پدر جان چه لباسی بپوشم و من به او پاسخ دهم که لباس به اندازه تن ات بپوش، آن گاه از روزی که این سؤال را از من پرسیده است تا روزی که او را در کفن بگذارند می تواند به این توصیه عمل کند و مشکلی هم پیش نمی آید و این توصیه زائل نمی شود. زیرا آنقدر انتزاعی سخن گفته ام که هیچ گاه قیدی آن توصیه را از بین نمی برد اما اگر به جای آنکه بگویم لباس به اندازه تن ات بپوش می خواستم کمی انضمامی تر توصیه کنم و می گفتم هیچ گاه بیش تر از ۵ متر مربع لباس به تن ات نباشد، آن گاه چون این سخن انضمامی تر شده بود تاریخ مصرف داشت. ممکن است روزی پیکر فرزند من به گونه ای شود که اگر بخواهد لباس بپوشد، کوتاهترین و تنگ ترین لباس اش هم ۶ متر شود، الذا این توصیه تاریخ مصرف پیدا می کند. جمع بین این که انسان بتواند توصیه هایی بکند که این توصیه ها برای همه انسانها در همه اعصار و برای همه نسل ها در هر زمان و در هر مکانی و برای هر وضع و حالی مناسب باشد[۲۹] و این که سخن مان کسانی را که می خواهند به آن التزام بورزند دستخوش تحیّر و تفرق هم نکند، جمع بسیار مشکلی است، ولی بالاخره اگر جمع مشکلی است و یکی باید فدای دیگری شود، باید مشخص کنیم که کدام یک فدای دیگری شود. در این جا البته دیدگاهها مختلف است اما خود من به نظرم می آید که هر چه بشود انضمامی تر سخن گفت و درصد انتزاع را کاست، بهتر است و تفرّق ها و بلا تکلیفی ها کمتر می شود. اگر شما بیایید و به مردم بگویید که مردم من آمده ام تا در این جامعه عدالت را برپا کنم، تقریباً در هیچ اوضاع و احوالی حرفتان را پس نمی گیرید. هرچه که پیش بیاید می گویید این هم عدالت است. اما اگر یک مقدار عدالت را پایین آورده بودم و مثلاً گفته بودم که من آمده ام تا نگذارم در این جامعه اختلاف طبقاتی از یک به ۱۰ بالاتر رود، یعنی فاصله حداقل آدمها با حداکثر آدم ها یک به ده باشد، آن گاه در این جا یک میزی وجود دارد می توان یک روز گفت که شما باید حرفتان را پس بگیرید چون مثلاً حالا اختلاف طبقاتی یک به ۱۵ شده است. در واقع از این طریق می توانم به صورت بهتری، میزانی برای صدق و کذب سخن ام در اختیار شما بگذارم. از

۲۹ . البته چنین توصیه هایی ایده آل است زیرا باید بتوانیم راهی را برای کل بشر ترسیم کنیم و نه فقط برای انسانهایی که در قرن بیستم زندگی می کنند، و نه فقط برای انسانهایی که در آفریقا زندگی می کنند و....

این نظر هم هست که هر چه انسانها شیادتر می شوند، سخنانشان انتزاعی تر می شود و آن گاه نمی توان به را حتی مچ شان را گرفت. اگر کسی به شما بگوید که آیا پولی برای قرض دادن دارید و شما در پاسخ بگویید مبلغ ناچیزی دارم و آن گاه به حساب شما در بانک رجوع کنند و ببینند که شما ۸ میلیارد پول دارید، در این صورت از شما می پرسند که مگر شما نگفتید مبلغ ناچیزی دارم، حال آنکه ۸ میلیارد در حساب شما هست، آن گ اه شما در پاسخ می گویید: «آیا می دانید ۸ میلیارد من در مقابل راکفلر چقدر ناچیز است. پول توجیبی نوکران راکفلر هم بیش از ۸ میلیارد من است. من کجا و راکفلر و امثال او کجا. ما باید به آن ها نگاه کنیم.»

حالا از آن طرف، اگر به کسی بگوییم آقا پول دارید، و شخص در جواب بگوید الحمدلله وضع من خیلی خوب است. آن گاه ببینیم که شخص ۵۰۰ تا تک تومانی دارد. اگر به این شخص بگوییم تو چرا گفتی وضع من خوب است، آن گاه ممکن است جواب دهد که با ۵۰۰ تومان می توان سه تا قوطی کبریت خرید که در هر کدام هم ۲۰ تا چوب کبریت هست.

تعابیری مانند «خیلی» و «کم» انتزاعی است. اما اگر به شخص بگوییم که من وقتی که از تو پول قرض می گیرم کاری به کم و زیاد آن ندارم، زیرا خیلی و کم انتزاعی است. بگو ببینیم که آیا کمتر از ۸ میلیارددداری یا بیشتر از ۸ میلیارد، آن گاه در این جا حتماً مشت شخص باز می شود. بالاخره در این جا اگر گفت کمتر از ۸ میلیارد و تحقیق نشان داد که بیشتر از ۸ میلیارد دارد، دروغگو بوده است و اگر گفت بیشتر از ۸ میلیارد و تحقیق نشان داد که اکمتر از ۸ میلیارد دارد بازهم دروغگو بوده است. هر چه انسان درصد انتزاعی بودنش را بالاتر می برد، در واقع درصد به خطر افتادنش را پایین می آورد. البته این انتزاعی بودن برای خود شخص خوب است نه برای کسانی که می خواهند به او التزام بورزند. مثال می زنم. وقتی که قرآن می گوید «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان»، سخن خیلی ابهام دارد، اما وقتی که می گوید «لا یجرمّنکم شنئان قوم علی ان لا تعدلوا» سخن کمی واضح تر است. کمی واضح تر است و یک مقدار درصد انتزاع پایین آمده است. و وقتی می گوید «لا تجسّسوا» و «لا یغتب بعضکم بعضا» باز هم درصد انتزاع پایین آمده است. البته هر طرف یک حُسن دارد. یعنی هر چه کلی تر بگوییم یک حُسن دارد و هر چه جزئی تر هم بگوییم حُسن دیگری دارد.

از اینها هم که بگذریم آخرین سخنی که می خواهم بگویم این است که امروزه برخی از تحقیقاتی که صورت گرفته است، مخصوصاً با رواج دیدگاه های concretistic یعنی، دیدگاههایی که خیلی به امور انضمامی بها می دهند، به ارز شداوری درباره نظام های عرفان عملی بر اساس کلی گویی های آن ها می پردازد، یعنی کلی گویی هایی که مشخص نیست بر اساس آن ها چه می خواهند بگویند و از مخاطبان چه می طلبیده اند. امروزه این تحقیقات رواج بیشتری یافته است و کارهای زیادی در این زمینه صورت گرفته است. در این زمینه اگر بخواهید تمرینی داشته باشید می توانید یکی از رساله های عرفانی سنت خودمان را از این منظر مورد مطالعه قرار دهید، یعنی از این منظر که اگر من روزی واقعاً هم تصمیم گرفتم که خودم را به دست فلان عارف بسپارم، آیا تکلیفم مشخص است یا نه؟ مثلا رساله عشق احمد غزالی و مقالات شمس تبریزی را با هم مقایسه کنید.

فرض را بر این بگذارید که می خواهید نوکر فلان عارف شوید، آن گاه بسنجید که چقدر بلاتکلیف هستید و چقدر می دانید که چه کاری باید انجام دهید و چه کاری نباید انجام دهید.

عرض کردم که طرفین (انتزاعی سخن گفتن و انظمامی سخن گفتن) عیب و نقص دارد، اما بالاخره آن چه را که من خودم قائل هستم این است که هر چه انسان بتواند این سخنان را از انتزاع دورتر کند و به انضمام نزدیک تر کند، بهتر است.

● این همان کاربردی بودن است و بیشتر مشکل را حل می کند.

ـ دقیقاً همین طور است. یکی از چیزهایی که به نظر من می آید که خیلی خوب است ما در کارهایمان و مخصوصاً در همین بحث عرفان انجام دهیم و در اخلاق هم همین طور است، این است که بتوانیم بدون این که در پیام عارفی د خل و تصرف کنیم، آن را کاربردی تر و انضمامی تر کنیم، هر چه کاربردی تر کنیم بهتر می توانیم مشکل دیگران را حل کنیم. پزشکی که به بیمارش می گوید برو دارو بخور را نمی توان به دادگاه برد، زیرا زهر به مریض تجویز نکرده است، اما آیا توصیه او به درد می خورد؟ اما اگر پزشک به مریض گفت که برو و دوای مسهل بخور، حداقل کمی بهتر فهمیده است یعنی فهمیده است که نباید چه دوایی بخورد. اما توصیه به خوردن دوای مسهل هم می تواند الا ما شاء انسان را دچار سردرگمی کند. معمولاً به عرفا طبیبان روح یا جان گفته می شود. در باب عرفا هم همین طور است. اگر پزشک بگوید برو و یک دوایی بخور، دروغ نگفته است اما به درد کسی نمی خورد. بنابراین پایین آوردن درجه کلیت و از حد انتزاع دور کردن و به حد انضمام نزدیک کردن، کاری است بسیار ارزشمند، مخصوصاً وقتی که نخواهیم بازی دربیاوریم و فخر فروشی کنیم.

و بخواهیم زندگی عملی مان را یک اپسیلون و یک مثقال بهتر کنیم.

یک نویسنده آمریکایی جمله ای را گفته است البته این جمله را در فضای دیگری گفته است ا ما با این مطلب متناسب است. وی گفته است که من هیچ گاه به مردان توصیه نمی کنم که وقتی وارد خانه می شوید، فضای زندگی را شاد کنید، زیرا اکثر آن ها نمی فهمند یعنی چه. من این چنین نمی گویم بلکه خیلی متواضعانه می گویم که یک شاخه گل بخرید و به خانه ببرید. این توصیه خیلی واضح است. مسلماً خریدن یک شاخه گل از حد انتزاع بسیار پایین تر آمده است و طبعاً مورد مصرف آن هم کمتر می شود ولی لااقل کسانی که می توانند این کار را انجام دهند خیلی واضح می دانند که چه باید بکنند. توصیه می کنم که دوستان در این زمینه نوشته ها می توان را مورد مطالعه قرار دهند. می توان یک عارف آمریکایی است که در قرن اخیر می زیست و چند سال پیش وفات کرد. وقتی انسان نوشته های می توان را می خواند و با نوشته های عرفانی قبلی مقایسه می کند، احساس می کند که چقدر می توان فهمیده است که در فضای نیمه دوم قرن بیستم زندگی می کند و چقدر از انتزاع کاسته است و به وضوح گفته است که چه کارهایی را انجام دهید، یعنی توصیه هایش انضمامی است.

● اسم کتابش چیست؟

ـ مهمترین کتابش بذرهای مراقبه (The Seeds of Cantemplation) می باشد و کتاب بسیار ارزشمندی است. البته نزدیک به ۲۸ ـ ۲۷ تا کتاب دارد اما شاهکار او همان کتاب بذرهای مراقبه است که به زبان فارسی هم ترجمه نشده است. وی در این

کتاب خیلی واضح بحث می کند که چه کارهایی را انجام دهید و چه کارهایی را انجام ندهید، برای ارتباط با خلا و ارتباط با خود ارتباط با انسانهای دیگر و ارتباط با طبیعت دستورالعمل های واضحی می دهد و گام به گام انسان را پیش می برد.

● آیا تامس می تون مسیحی است؟

ـ بله. تامس می توان یک راهب معروف کاتولیک آمریکایی بود و از اواسط عمرش به فرقه trappism که احیاناً دوستان بشناسند اگرایش پیدا کرد. trappism فرقه ای است که تا آخر عمرشان سکوت مطلق می کنند. وی در آخر عمرش رئیس راهبان trappist کاتولیک بود و تا آخر عمرش هم سخن نگفت.

● آیا اعضای این فرقه چیزی می نویسند؟

ـ بله! می نویسند اما سخن نمی گویند. می تون، مرد بسیار جالبی بوده است. در اواخر عمرش هم ـ فکر کنم در سال ۱۹۶۵ ـ کنفرانسی در هنگ کنگ برپا شد که راجع به آشتی ادیان و مذاهب و یا چیزی که امروزه گفتگوی ادیان و مذاهب گفته می شود، ایشان هم یک سخنرانی فرستاد. به او گفتند که می خواهیم خودتان هم حضور داشته باشید. وی شب به هتل رفت و هوا شرجی و گرم بوده یک پنکه درون اتاق اش خراب شد و او هم نمی خواست سخن بگوید و گفتوگو برایش مشکل بود و نمی خواست کارمندان هتل را به زحمت بیندازد، پنکه را از پریز درآورد و در همان حین دست اش را برق گرفت و در همان هنگ کنگ از دنیا رفت با این که سن چندانی هم نداشت.

● جان هیک هم در کتاب بعد پنجم ایشان را جزء عارفان مدرن نام می برد.

ـ می تون انسان بسیار ذیقیمتی است و چهره ناشناخته ای است. من از می تون چیزی به زبان فارسی نمی شناسم، به جز دو مقاله که یکی از آن ها را یکی از دانشجویانم ترجمه کرده و یکی از آن ها را ههم خودم ترجمه کرده ام.

به هر حال این نکته جالب است که امثال می تون خیلی انضمامی حرف می زنند و لذا مخاطب هم از تحیّر بیرون می آید و هم صدق و کذب سخن اش واضح می شود. و اثر بخشی و اثر نابخشی هم وضوح می یابد. صدق و کذب در مسائل نظری است و اثر بخشی و اثر نابخشی در مسائل عملی است.

اما بیشترین وجوه مقایسه در عرفان قسمت سوم یعنی عرفان نظری است، یعنی بخش نظر عرفانی. بحث های فراوانی در مقایسه عرفانها از لحاظ عرفان نظری صورت می گیرد. بدون مبالغه می توان گفت حجم قایسه هایی که در این قسمت یعنی دیدگاه عرفانی به جهان انجام می گیرد، چندین برابر مجموع مقایسه هایی است که در قسمت اول و دوم صورت می گیرد. در بخش دیدگاه عرفانی به جهان یک مشکل در ابتدای کار وجود دارد که من فقط طرح مشکل می کنم تا دوستان راجع به آن فکر کنند. در عرفان نظری یک مشکل این است. فرد در تجربه عرفانی صاحب یک تجربه عرفانی می شود و تجربه عرفانی اش را می نویسد و دیگران می خوانند و آن گاه تجربه های عرفانی عرفای مختلف را می خوانند و با هم مقایسه هایی انجام می دهند. این مقایسه ها در بخش اول یعنی تجربه عرفانی صورت می گیرد. در بخش دوم هم توصیه هایی وجود دارد که این توصیه ها با هم مقایسه می شوند اما در بخش سوم با گزاره هایی سروکار داریم که این گزاره ها factual هستند. یعنی

ناظر به واقع اند، و مانند گزاره های قسم دوم که ناظر به عمل هستند، نیست. یعنی این گزاره ها به معنای دقیق منطقی صدق و کذب بردار هستند. مثلاً وقتی که عارف می گوید «همه چیز یکی است» یا «زمان نیست» و یا «کثرت توهم است»، اینها سلسله گزاره هایی است که گزاره های منطقی هستند، یعنی قضیه اند: قول یحتمل الصدق و الکذب و بنابراین ممکن است فی نفس الامر صادق یا کاذب باشند ولو آنکه ما صادق بودن یا کاذب بودن آن ها را ندانیم ولی به هر حال فی نفس الامر صادق یا کاذب هستند و این گزاره ها درباره عالم واقع هم سخن می گویند. اما اولین مشکل در این جا این است که ما در عرفان نظری می خواهیم، گزاره های factual عرفانی را با هم مقایسه کنیم، حال بحث این است که عرفانی بودن گزاره های factual را چگونه باید تمیز بدهیم. مثلاً آیا گزاره «خدا وجود دارد» عرفانی است یا نه؟ آیا این گزاره فلسفی است یا عرفانی؟ «زمان امری است موهوم» گزاره ای فلسفی است یا عرفانی؟ گزاره های تجربی به وضوح از گزاره های عرفانی تمیز داده می شوند، لااقل در اکثر موارد به راحتی تمیز داده می شوند. وقتی من می گویم که «آب در ۱۰۰ درجه سانتی گراد به جوش می آید» کسی نمی گوید که این گزاره عرفانی است. همچنین وقتی می گویم که «مجموع زوایای درونی مثلث ۱۸۰ درجه است» هم کسی نمی گوید که این گزاره عرفانی است. یعنی کسی شک نمی کند که نکند این گزاره ها عرفانی باشند، اما گزاره های فلسفی و گزاره های عرفانی و... البته اجازه دهید که یک مورد را هم من اضافه کنم و آن ـ عمیق ترین گزاره های روانشناختی چگونه از هم تمیز می پذیرند. تمیز این سه دسته گزاره از هم چگونه است. مثلاً اگر کسی گفت که «هیچ موجودی به زیبایی خدا نیست»، این گزاره چه نوع گزاره ای است؟ البته مسیر ما عرفانی است، چون سخنِ از زیبایی، در آن هست، اما چگونه می توان گفت که این گزاره عرفانی است؟ چه استدلالی داریم؟ به تعبیر بهتر باید گفت که مسئله demauation پیش می آید. این مسئله امروزه بسیار مهم شده است. ملاک مسیر گذاری (criterion of demaration) مسئله مهمی است. ملاک مسیر گذاری در این زمینه نداریم. گزاره های عرفانی، گزاره های فلسفی و برخی از گزاره های عمیقاً روانشناختی برای انسان مشتبه و ملبتس می شود. در عرفان نظری می خواهیم گزاره های عرفانی را با هم مقایسه کنیم. چگونه گزاره های عرفانی را تشخیص دهیم تا بتوانیم آنها را با هم مقایسه کنیم. مثلاً آیا می توانید گزاره ای را بیان کنید که فقط عرفا بگویند و هیچ فیلسوفی نگفته باشد و بگوییم که از وجنات این حرف می بارد که عرفانی است. می توان به همان حرف صبغه فلسفی د اد و گفت که این حرف فلسفی است، چگونه می توان گزاره های عرفانی را تمیز داد؟

یک چیز خیلی فی بادی النظر می توان گفت و به همان دلیل که فی بادی النظر هم گفته می شود، اصلاً اعتنایی به آن نمی شود و آن اینکه می گویند گزاره های فلسفی معمولاً با مفاهیم خاصی سر و کار دارند مانند وجود، عدم، ماهیت، کثرت، وحدت، قوه و فعل، حرکت و سکون، ثبات و تغیّر، وجوب و امکان و امتناع، جعل، جعل مرکب، جعل بسیط، هویت و... ولی گزاره های عرفانی با این چیزها سروکار ندارند، بلکه با مفاهیمی همچون بهاء، جلال، نور، حیات و... سروکار دارند.

- اصلاً نمی توان گفت که یک گزاره عرفانی است یا فلسفی. زیرا خود گزاره می تواند هم فلسفی باشد و هم عرفانی باشد.

ـ خب! بله! بحث من اتفاقاً همین است، من هم همین را می گویم.

● یک گزاره می تواند از طریق مبادی تصوری و تصدیقی عرفان به عنوان یک گزاره عرفانی تعیین شود و همان گزاره بر اساس مبادی تصوری و تصدیقی فلسفه، یک گزاره فلسفی باشد.

ـ نه! پس شما یک راه حل برای این مسئله دارید. پس حرف شما با حرف من یکی نبود. من فکر کردم که شما می خواهید بگویید اساساً سؤال غلط است. شما یک راه حل دارید و این راه حل، را ه حل دومی است که می خواستم بگویم. راه حل دوم این است که بگوییم اگر به ریخت و قیافه گزاره نگاه کنیم نمی توان فلسفی یا عرفانی بودن آن را تمیز داد، بلکه باید ببینیم که این گزاره بر اثر یک فرایند استدلالی ای حاصل آمده است و یا بر اشر کشف و شهود. این راه حلی است که این دانشجوی محترم می گفتند و من می خواستم به عنوان راه حل دوم عرض بکنم. مثلاً گزاره کل شیء هالک الا وجهه یعنی هر چیزی جز خدا نابود شدنی است. آیا یک گزاره عرفانی است یا فلسفی؟ مطابق این دیدگاه یعنی راه حل دوم باید ببینیم که قائل به این گزاره آیا در اثر یک فرایند استدلالی به این گزاره رسیده است، یعنی آیا می تواند، هر وقت ما اراده کردیم این گزاره را نتیجه یک استدلال قرار دهد، اگر چنین باشد گزاره فلسفی است. اما اگر کسی از راه کشف و شهود به این گزاره رسیده باشد آن گاه این گزاره را یافته است و هیچ استدلالی به سود آن ندارد، در این صورت این گزاره، گزاره عرفانی خواهد بود. پس وقتی به خود گزاره ها نگاه کنیم عرفانی بودن و فلسفی بودنشان مشخص نیست. بلکه اینکه از کجا آمده اند در فلسفی بودن و عرفانی بودنشان تأثیر دارد. ممکن است کسی این راه حل را پیشنهاد کند.

● یا حتی همان روش استدلالی می باشد اما پیش فرض های آ ن فقط بر اساس مبادی عرفان باشد.

ـ نه! یعنی می خواهید بگویید که بالمآل در جایی به یک کشف و شهودی ابتنا داشته باشد؟

● بله.

ـ خب! پس فرقی نمی کند یعنی با واسطه این کار را می کنیم و در یک جایی بر یک کشف و شهودی ابتنا دارد. اگر بر کشف و شهودی ابتنا داشته باشد پس عرفانی است اگر نداشته باشد پس فلسفی است. این رأی هم دو مشکل عمده دارد، مشکل اول این است که خیلی ها اعتقادشان بر این است و من هم معتقدم که هیچ استدلال فلسفی ای نیست الا اینکه بر یکی ـ دو شهود مبتنی است. استدلالات خاص فلسفی هم مبتنی بر شهود هستند. نهایت اینکه شهودها انواع دارند و گرنه هیچ استدلال فلسفی ای نیست که مبتنی بر یکی ـ دو شهود نباشد. این سخن را اولین بار لاپدیش بیان کرد، اگر فرصت شد مفصل تر خدمتتان عرض می کنم. یعنی لایب یش، اولین فیلسوفی است که استدلال کرد مبنی بر اینکه نمی توان هیچ استدلال فلسفی ای داشته باشیم الا اینکه بالمآل مبتنی بر یکی ـ دو شهود باشد.

● آنچه که بدیهیات نامیده می شود؟ یعنی اصل بدیهیات؟

ـ تقریباً نزدیک به آن چیزی است که بدیهیات نامیده می شود. البته به این دلیل قید «تقریبا» را به کار بردم، زیرا بدیهیات تا حدودی اخص از بدیهیات است و شهودات اعم از بدیهیات است.

یک مشکل این است. مشکل دومی هم که وجود دارد این است که یقین نداریم که در فرآیند کشف و شهود عرفانی، هیچ امر غیر کشف و شهودی دخالت نکرده باشد. اشکال اول از آن طرف بود یعنی می گفتیم در هر فرآیند استدلالی، شهودی وجود دارد، در اینجا می خواهیم بگوییم که گویی در هرمز آیند کشف و شهود عرفانی، چیزی غیر از کشف و شهود هم رخنه می کند. ان شاء الله این دو تا را اگر عمری باقی بود در جلسه آینده خدمتتان توضیح می دهم تا ببینیم که آیا می شود ملاکی را ارائه کرد که بتوانیم بر اساس آن تشخیص دهیم که آیا گزاره عرفانی داریم یا نه. زیرا این بحث در عرفان تطبیقی نظری بسیار مهم است.

● آیا نقطه ضعف امر انضمامی همین زمانمند بودن و مکانمند بودن است؟

ـ بنابراین ما می خواهیم در عرفان، دین و مذهب و اخلاق راه حلی بدهیم که به درد همه انسانها بخورد. اگر این راه حل ها مثل لباس بود، آن گاه یک لباس را مُد می کردیم و تا هر وقت که آن لباس مد بود مردم همان لباس را می پوشند و وقتی هم که آن لباس از مد افتاد، مُد جدیدی را برای آنها دقیقاً تصویر می کنیم و می گوییم مد جدید این است و امسال فلان رنگ، فلان دوخت یا فلان برش، مد است. اما اگر بپذیریم، انسانها علی رغم تمام تشعبات و اختلافات ماهیت واحدی دارند، ظاهراً یک نسخه وجود دارد که به درد همه می خورد. آن گاه مثلاً اگر بودا ۲۸۰۰ سال پیش این نسخه را به گونه ای بیان کرد که امرز هم من بتوانم به همان حرف عمل کنم و ۱۰۰۰ سال دیگر هم بتوانند به آن عمل کنند، آن گاه این مطلب سازگار است با اینکه ماهیت انسان، درمان واحدی دارد. و گرنه اگر غیر از این باشد، آن گاه گویی شما راه حل سعادت نهایی، راه حل استکمال روحی و قرب الی الله و یا به هر تعبیر دیگری که بیان کنید را د ائماً باید عوض کنید. یعنی می گویید تا امروز مردم چنین کنند و از فردا مردم چنان کنند. این مطلب با اینکه همه انسانها ماهیت واحدی داشته باشند سازگار نیست. یعنی گویی که انسانهای هر عصری ماهیت خاص خودشان را دارند. ولی اگر ماهیت واحد و نوعیه ای را در همه انسانها قائل باشیم علی القاعده یک چیز به درد همه می خورد و بقیه آن اشتباه است. یک چیز است که درد همه را درمان می کند.

● فرض این است که به آن نمی رسیم. حالا که نمی توانیم چنین نسخه ای را بدهیم و در نکته انضمامی همیشه با این مشکل مواجه بودیم لذا اشکالی ندارد که بگوییم فعلاً تا این تاریخ و تا زمانی که کارآیی داشته باشد نسخه این است.

ـ خب! این کار شما با مهندس اجتماعی فرقی نمی کند. اما در عرفان باید چه بکنیم؟ در عرفان بحث در این است که گویا ما به را هی رسیده ایم که این راه فقط به درد حسن و حسین نمی خورد، بلکه از آن همه است. در فلسفه به شما مهندسی اجتماعی مهندسی اجتماعی است یک راه حل راهکار فلسفی که به آن social engineering می گویند یعنی فعلاً این کار را می کنیم و تا وقتی که راه بهتری نیافته ایم در همین راه هستیم. مانند دموکراسی. امروزه طرفداران دموکراسی معترفند که خودشان هم مثلاً ۱۰ عیب در دموکراسی می شناسند اما هنوز بشر نتوانسته است راهی بیابد که عیوب دموکراسی را نداشته باشد و محاسن دموکراسی را داشته باشد. بنابراین علی العجاله (adhoc) و استعجالاً باید دموکراسی باشد تا بتوانیم بعدها نظامی بیاوریم که از دموکراسی بهتر باشد و عیب و نقص های دموکراسی را هم نداشته باشد. اما ظاهراً در عرفان چنین چیزی نیست.

گویا ادعای عرفان این است که به حاق واقع، به حاق هستی و به حاق انسان رسیده است و همه را به این راه فرا می خواند، نه اینکه بخواهد هر چند صباحی engineering کند و مهندسی جدیدی صورت دهد و گذشته را حک و اصلاح کند. اما اگر از آن حرف است برداریم یعنی معتقد نباشیم که انسان ماهیت واحدی دارد که از زمان آدم تا روز قیامت همه باید مسیر واحدی را طی کنند، آن گاه می توان engineering و مهندسی کرد و روز به روز یک مهره را برداریم و مهره دیگری بگذاریم و مرتب جای مهره ها را عوض کنیم.

جلسه هفتم

خوب است یک بحثی درباره تجربه عرفانی داشته باشیم که گفتم آن دیگر به کار مقایسه نمی آید ولی برای؟؟ مطالب سودمند است. یعنی غیر از اینکه تجربه های عرفانی را از چند جهت می شد با هم مقایسه کرد که همه را عرض کرده بودم خدمتتان وقتی این بحث تمام شد گفتم حالا اصلاً راجع به خود تجربه عرفانی یک سلسله مباحثی قابل طرح است که بعدش مباحث؟؟؟ بعد معرفت شناختی و بعد ترتیب شناختی. گفتم اینها برای مقدمه مقایسه به درد می خورد. حالا عین این داستان را باید در انتهای بحث سیر و سلوک عرفانی علم داشته باشیم. به این معنا که در جلسه قبل ما راجع به سیر و سلوک عرفانی و مقایسه عرفانهای عملی با هم صحبت می کردیم. می گفتیم که عرفان عملی را از چند لحاظ می شه با هم مقایسه کرد. می شود گفت عرفان عملی aو b و c. اینها از این جهت می شود با هم مقایسه کرد. حالا که مقایسه کردیم و تمام شده. نظیر همین کار را در تجربه می شود کرد. ولی راجع به خود عرفان عملی یک سلسله بحث ها وجود دارد. این دیگر کار به مقایسه ندارد. به ماهیت خود عرفان عملی ربط دارد. نه اینکه عرفان عملی A را با عرفان عملی Bمقایسه کنیم و در وجه مقایسه با هم بسنجیم. در مورد خود عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفان یک بحث هایی را باید بکنیم. این بحث ها را که فهرست کرده ام و باید برایتان بگویم و بعد بپردازیم به قسمت سوم.

ببینید ما تا الان در این بحث دو تا نکته به کار می بردیم. گاهی می گفتیم عرفان عملی گاهی هم می گفتیم سیر و سلوک عرفانی.

عرفان عملی در مقابل عرفان نظری که بخش سوم آن را خواهیم گفت. عرفان عملی از تعبیر سیر و سلوک عرفانی استفاده می کردیم در مقابل تجربه عرفانی که قبلاً گفته بودیم. سیر و سلوک عرفانی در برابر تجربه عرفانی. از آن طرف عرفان عملی در برابر عرفان نظری. حالا امروز در این جلسه برای بحث مان می خواهم از یک اصطلاح سوم که همین مبنا را دارد از یک اصطلاح سوم تعیین کند. به جای گفتن عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفانی می گوییم اخلاق عرفانی. سیر و سلوک عرفانی اخلاق عرفانی است. عرفان عملی اخلاق عرفانی است. بنابراین از این اصطلاح استفاده می کنیم. حالا چرا از این تعابیر استفاده می کنیم الان مشخص می شود.

رمزش این است که تا بگوییم اخلاق عرفانی آن وقت سیر و سلوک عرفانی یا عرفان عملی می شود یکی از انواع اخلاق. و بحثهایی که راجع به اخلاق به طور کلی قابل طرح است در باب اخلاق عرفانی مورد پیدا می کند. نمی دانم توانستم حسش را بهتون بدهم. به جای اینکه بگوییم سیر و سلوک عرفانی در برابر تجربه عرفانی یا به جای اینکه بگوییم عرفان عملی در برابر عرفان نظری یک اصطلاح سوم می گوییم اخلاق عرفانی به دلیل اینکه وقتی تعبیر اخلاق عرفانی را به کار بردیم، اخلاق عرفانی یکی از اقسام اخلاق است و هر سخنی را که به اخلاق به طور کلی گفتنی است یا هر سؤالی راجع به اخلاق به طور کلی پرسیدنی است اینجا قابل گفتن و قابل پرسیدن است.

- چرا می خواهیم طرح کنیم این موضوع را؟

به خاطر اینکه سیر و سلوک عرفانی باید بتواند با سایر رقبایش بتواند وارد مناظره بشود؟ سیر و سلوک عرفانی یک نوع اخلاق است بنابراین با اخلاق فلسفی چقدر تواناتر از اخلاق فلسفی و چقدر تواناتر از اخلاق دینی و چقدر تواناتر از اخلاق عقلی

است. یعنی به تعبیر دیگری همین طور که تجربه عرفانی در بحث اولمان بود. با سایر تجارب رقابت می کرد. تجربه عرفانی با تجربه دینی رقابت می کند. با تجربه زیبایی شناختی رقابت دارد. چرا رقابت پیدا می کند؟ چون اون هم می شود تجربه. و تجربه با بقیه تجربه ها داد و ستد دارد و با هم سنجیده و مقایسه می شود. حالا اینجا می خواهیم ببینیم که اگر کسی گفت که سیر و سلوک عرفانی یا به تعبیری عرفان عملی یک نوع توصیه به یک نوع زندگی است. این توصیه چه رجحانی بر سایر توصیه ها دارد. اینجا است که باید به این سؤال ها جواب دهیم. اگر توجه کنید تا همین چند لحظه قبل ما داشتیم اخلاق های عرفانی مختلف را با خودشان مقایسه می کردیم. می گفتیم یک اخلاق عرفانی اول و با اخلاق عرفانی دوم و یا عرفانی چهارم و سوم مقایسه کردیم. مثلاً اخلاق عرفانی مسیحی را با اخلاق عرفانی بودایی و... مقایسه می کردیم. اما دیگر اخلاق های عرفانی را با یکدیگر مقایسه نمی کنیم. بلکه اخلاقهای عرفانی را با اخلاق های غیر عرفانی مقایسه می کنیم. یعنی اخلاق های دینی و مذهبی، اخلاق های فلسفی، اخلاق های مصلحت اندیشانه. اخلاق های عقلی. چون اخلاق های دیگری هم داشتیم. یعنی همانطور که عرفا یک نوع زندگی را به ما پیشنهاد می کنند فلاسفه هم یک نوع زندگی را به ما پیشنهاد می کنند. که این کار را بکنید و این کار را نکنید. پس بنابراین باید آنها با هم مقایسه شوند. در همین مقایسه است که ما آمدیم به جای تعبیر سیر و سلوک عرفانی یا تعبیر عرفان عملی از تعبیر اخلاق عرفانی استفاده کردیم که آن وقت بشود اخلاق عرفانی از مصادیق اخلاق و حالا این مصداق با سایر مصادیق اخلاق چه تشابه هایی و چه تفاوت هایی دارد؟

این را هم به صورت دیگری می شود عرض کرد. وقتی انسان بین اخلاقهای عرفانی مختلف با هم مقایسه می کند. قبول کرده که می خواهد اخلاقمان عرفانی باشد حالا می خواهیم ببینیم اخلاق عرفانی از نوع الف یا ب یا ج. حالا اصلاً کی باید به اخلاق عرفانی رسید. ما اخلاق های غیر عرفانی داریم که بهتر از اخلاق های عرفانی هستند. مثل این می ماند که اول ما پیش فرض گرفته باشیم که گوشت باید بخوریم. آن وقت حالا بحث کنیم که گوشت مرغ یا گوشت ماهی یا گوشت گوسفند یا گاو بخوریم. حالا یک نفر می گوید که از کجا می دانیم که باید گوشت خورد. می توان سبزیجات خورد. می شود میوه خورد و...

ما تا الان قبول کرده بودیم که اخلاقمان باید عرفانی باشد و آن وقت می گفتیم که در اخلاق های عرفانی اولی یا دومی و یاسومی و... را انتخاب کنیم و اخلاق های عرفانی مختلف را با هم مقایسه می کردیم.

اما حالا می گوییم که چرا اومدیم سراغ اخلاق های عرفانی. اخلاق های دیگری هم وجود دارد که رقیب اخلاق عرفانی و چه بسا رجحان بر اخلاق عرفانی داشته باشند مثلاً اخلاق دینی و مذهبی غیر از اخلاق عرفانی است. اخلاق فلسفی غیر از اخلاق عرفانی است. اخلاق مصلحت اندیشانه غیر از اخلاق عرفانی است و آن اخلاق های دیگر را کجا حسابش را رسیده بودیم که فهمیده بودیم که این بر بقیه رجحان دارد و بر مصادیق آن تمیز قایل می شدیم. به این جهت است که یک سلسله بحث هایی را راجع به اخلاق عرفانی نه برای مقایسه اخلاق های عرفانی با یکدیگر بلکه برای مقایسه اخلاق عرفانی با اخلاق های غیر عرفانی لازم می شد. به این جهت این سؤال هایی که در این مقایسه ها به این صورت انجام می گیرد این سؤال ها را باید آدم بهش استحضار ذهنی داشته باشد به تعبیر دیگری وقتی آدم این سؤال ها را بهتر می پردازد ماهیت اخلاق عرفانی آن وقت روشن می شود و آن وقت بین خود این اخلاق های عرفانی می توان مقایسه انجام داد.

حالا من اسکلت بحث را برایتان طرح می کنم و سؤالات را هم می پردازم. اولین سؤال این است که اخلاق عرفانی در برابر این سؤال چه جوابی می دهد، که چرا اصلاً باید اخلاقی بگوییم. هر اخلاقی باید به این سؤال جواب دهد. که چرا باید اخلاقی بود. این یک سؤال.

می گوییم آیا اخلاقی بودن می صرفد، آیا اخلاقی بودن به صرفه است؟ و گاهی هم به صورت تصوری نه به صورت سؤالی می گویند عقلانیت اخلاق یعنی چه؟ چون هر رفتاری عقلانیتش را ببینید که سودش کمتر از هزینه اش نباشد. هر رفتاری اگر می خواهید عقلانی باشد مثلاً سخن گفتن من در اینجا اگر قرار است عقلانی باشد باید سود این سخن گفتن من کمتر از هزینه اش نباشد. وگرنه سخن گفتن من عقلانیتی ندارد. باید کمتر از هزینه اش نباشد. لااقل مساوی با هزینه باشد. البته در اکثریت مواقع باید سود بیشتر از هزینه باشد. حالا همین طور که هر رفتاری عقلانیتش به این است که سودش کمتر از هزینه اش نباشد، عقلانیت اخلاقی زیستن هم به این است که اخلاقی زیستن هزینه هایش بیشتر از سودش نباشد.

خوب هزینه های اخلاقی زیستن می دانیم چیست، می دانیم که انسانهایی که اخلاقی زندگی می کنند چه هزینه هایی می پردازند. کاملاً مشخص است که این چنین کسانی از لحاظ قدرت، ثروت، جاه و مقام و شهرت و... بهش لطمه هایی می خورد. اخلاقی زیستن هزینه دارد که این هزینه های شش گانه را کم یا بیشتر البته بر حسب مراتب حال دارد. حالا این هزینه که مشخص است حالا سودش چیست که این سود می چربد به این هزینه و آن وقت اخلاقی زیستن به صرفه باشد و یعنی عقلانی باشد.

چرا باید غذا خورد؟ چون سود غذا خوردن بیشتر است. حالا چرا باید اخلاقی بود، حتماً باید یک سودی داشته باشد، که بصرفد.

اخلاقهای مختلف به این سؤال جوابهای مختلف داده اند. اخلاق فلسفی یک جواب، اخلاق مصلحت اندیشانه یک جواب، اخلاق عقلی یک جواب، اخلاق دینی مذهبی هم یک جواب دیگر. اخلاق عرفانی چه جوابی می تواند بدهد به این سؤال که چرا باید اخلاقی بود، ایا اخلاقی بودن به صرفه است؟ این بحث خود این سؤال طرح کردن هم یک مشکلی ایجاد کرده است. که من وارد آن نمی شوم. کسانی گفته اند، گفته اند به محض اینکه کسی می پرسد که چرا باید اخلاقی بود همه ما فکر می کنیم که او می خواهد اخلاقی بودن را آغاز کند. آدمی که از ما می پرسد که چرا باید اخلاقی زندگی کنم، به نظرمان می آید که او می خواهد اخلاقی بودن را آغاز کند و دارد چرایش را می پرسد. ولی فیلسوفانی هستند که معتقدند هر که پرسید چرا باید اخلاقی زیست. این می خواهد بعد از این اخلاقی زندگی نکند. هر چه گفت چرا باید اخلاقی زندگی کرد، بدانید این دیگر از اولین گام اخلاقی جدا شده است. این خیلی نکته مهمی است و کسی بهش نپرداخته است. و به نظر من خیلی بحث ذیقیمتی است. اگر کسی به شما آمد و گفت که آیا خونه خریدن می صرفه یا نه؟ یا همان اجاره کنیم به صرفه است؟ تا پرسید که آیا خونه خریدن می صرفه یا نه؟ شما استنباطتان این است که او می خواهد اقدام کند به خانه خریدن. وقتی می خواهد به خانه خریدن اقدام کند، می پرسد که فلانی خونه خریدن می صرفه یا نه؟ به همین قیاس کسی که می آید به شما می گوید آیا اخلاقی بودن می صرفه یا نه اخلاقی زیستن می صرفه یا نه؟ شما نظرتان می آید که او می خواهد شروع کند به اخلاقی زیستن. او دارد می پرسد که صرفه اش چیست که من می خواهم شروع کنم. این سؤال این جور به نظر می آید. اما بعضی از متفکران در قرن بیستم که من در مقاله ای هم آراءشان را گفتم اینها می گویند به محض اینکه کسی پرسید چرا باید اخلاقی بود و اخلاقی زیست. بدانید می خواهد با اخلاقی زیستن وداع کند. نمی خواهد شروع کند به اخلاقی زیستن و ازتو می پرسد حالا سود و زیانش را بگو. هر که پرسید که چرا ما باید اخلاقی زندگی بکنیم بدانید که می خواهد از این لحظه به بعد اخلاقی زندگی نکند. چرا؟ استنباطشان این است می گویند که اخلاق از وقتی آغاز می شود که آدم علانیت خود را فراموش کند. اگر تو حساب سود و هزینه می کنی هنوز کجا هستی؟ هنوز داری به خودت فکر می کنی و تا آدم به خود فکر می کند در مرحله

سودسنجی (؟؟؟) و مصلحت اندیشی است. در مرحله مصلحت اندیشی است. اخلاق وقتی شروع می شود که مصلحت اندیشی را بگذارد کنار. این خیلی بحث جالبی است ولی باید بگذاریم کنار.

این قول را در قرن بیستم سیمون بِرگ عارف قرن بیستم که فرانسوی است طرح کرد. سیمون بِرگ و بعد خانم آیریس؟؟؟ فیلسوف، رمان نویس و شاعر و نمایشنامه نویس انگلیسی در دو تا از کتاب های مهمش در مورد فلسفه بسط داد. و گفت اخلاقی زیستن از وقتی آغاز می شود که حرفی از سود و هزینه و... نزند و بگوید که من اخلاقی می زیم نه برای اینکه از این ناحیه پاداشی بگیرم چه مادی، چه معنوی و چه... .تا وقتی که به پاداشی و سود و زیانی فکر کند از اخلاق بیرون است. این قول این دو متفکر است.

اما هنوز این سؤال در همه فلسفه های اخلاقی مختلف همه این سؤال را می پرسند که چرا باید اخلاقی زیست. آیا اخلاقی زیستن عقلانیتی دارد یعنی هزینه اش بیشتر از سودش نیست. وقتی جواب اخلاق عرفانی را به این سؤال ببینیم آن وقت اخلاق عرفانی را بهتر می شناسید. چون می بینید که جواب اخلاق عرفانی با جواب اخلاق دینی و مذهبی و مصلحت اندیشانه و عقلانی و... فرق می کند از طریق این فرق تفاوت اخلاق عرفانی با اخلاق غیر عرفانی مشخص می شود. یک سؤال دوم وجود دارد و آن این که در اخلاقی زیستن کانون توجه چیست؟ بنابراین کانون توجه در اخلاقی زیستن چیست؟ به تعبیر دیگری یعنی وقتی کسی اخلاقی است با کسی که اخلاقی نیست چه چیزشان تفاوت دارد؟ یه آدم اخلاقی با یه آدم غیر اخلاقی در چه ناحیه ای تفاوت دارند؟ در اینجا است که یک قول می گوید فعل این دو تا عمل این دوتا است که فرق می کند. یک آدم اخلاقی با آدم غیر اخلاقی در فعلشان با هم متفاوت هستند. در عملشان با هم متفاوت هستند. یک قول دوم می گوید نه یه آدم اخلاقی با غیر اخلاقی فعل و عملشان مثل هم ممکن است باشد ولی یکی اخلاقی است و یکی غیر اخلاقی. می گویند به خاطر این است که قابل توجه فاعل است نه فعل. عامل است نه عمل. یعنی راست گفتن ممکن است از من صادر شود ولی من یک انسان غیر اخلاقی باشم همان راست گفتن از شما ساطح شود و شما یک آدم اخلاقی باشید. ولی با این همه دو تا آدم هر دو سخنشان صدق اخلاقی داشته باشد ولی یکی آدم اخلاقی باشد و یکی غیر اخلاقی. چون فعل مهم نیست و فاعل مهم است. آنهایی که به فعل و عمل قائل هستند آنها دو دسته هستند کسانی می گویند یک فعل یا عمل اخلاقی است به خاطر خودش. بنابراین خود عمل. و کسانی می گویند یک فعل یا عمل اخلاقی است به خاطر آثار و نتایج عمل.

یعنی کسانی می گویند ما اصلاً آثار و نتایج راست گفتن نیست که راست گفتن را یک کار درست کرده است و آثار و نتایج مترتب بر دروغ گفتن نیست که آن را یک کار نادرست کرده بلکه. دروغ گفتن هر آثار و نتایجی می خواهد داشته باشد کار نادرستی است. راست گفتن هم هر آثار و نتایجی می خواهد داشته باشد درست است. راست بگو حتی اگر افلاک هم در هم ریخت باکی نیست. چون خود راست گفتن درست کاری است. و خود دروغ گفتن هم نادرست کاری است. یعنی خود عمل مهم است.

یک قول هم می گوید نه. اگر آثار و نتایج اعمال نبودند نه هیچ عملی ذره ای حُسن اخلاقی داشت نه هیچ عملی ذره ای قُبح عملی داشت. با به واسطه آثار و نتایج آن عمل است که می گوییم راست گفتن درست و دروغ گفتن نادرست است.

آن هایی که به خود عمل نظر دارند به دو دسته تقسیم می شوند. کسانی که می گویند خود عمل مهم است. فارغ از نیت. نیتی فارغ. و کسانی هم می گویند خود عمل مهم است ولی با توجه به نیت. مثلاً کانت. کانت می گفت فقط خود عمل مهم است. کانت رئیس کسانی است که می گویند اعمال به خاطر آثار و نتایجشان نیست که خوب و بد است به اعتبار خودشان

است. ولی با توجه به نیت. **ثانیه ۵۷:۲۲.** اینها معتقد بودند که آثار و نتایج عمل است که قابل اهمیت است. یعنی به این قول. این قولی که می گوید عمل به اعتبار آثار و نتایجش است.

یک کسانی هستند که می گویند عمل اصلاً اهمیت ندارد. بلکه فاعل است که اهمیت دارد. کسانی که اخلاق را فضیلت می دانند مثل مولوی. **ثانیه ۲۹:۲۳** بستگی دارد که از چه کسی ساطح شود. هیچ کاری نیست که بگوییم این کار از هر کسی ساطع شود بگوییم بد است نظیرش هم هیچ کاری نیست که بگوییم از هر کسی ساطح شود بگوییم خوب است. اصلا و ابداً باید به عامل نگاه کنیم. به این اخلاق فضیلت محور. یعنی اعمال نیست که خوب و بد به آنها تعلق می گیرد. انسانها هستند که خوبی و بدی اخلاقی به آنها تعلق می گیرد. یک آدمهایی خوب هستند و یک آدمهایی بد هستند. خوب حالا آدمهایی که خوبند و بدند یعنی چی؟ یعنی وقتی می گوییم یک شخصی از لحاظ اخلاقی خوب است و یکی بد است یعنی چی؟ اینجاست که بحث میل ها و انگیزه ها و انگیزش ها، احساسات و عواطف، عادات، ملکات، منش و شخصیت. این مفاهیم هشت گانه طرح می شود و داستان طولانی می شود.

خوب. سؤال این بود که کانون توجه باید توجه به فعل باشد یا به فاعل. به عمل باشد یا به عامل. و اگر به فعل یا عمل است آیا به اعتبار خود فعل و عمل یا به اعتبار آثار و نتایج عمل. و اگر به اعتبار خود عمل است آیا با توجه به عامل یا بدون توجه به آن. این ها دیدگاههای فراوانی است که اینجا وجود دارد. این هم سؤال دوم بود که وقتی جواب اخلاق عرفانی را با سایر جواب ها در اخلاق های دیگر مقایسه می کنیم جالب است.

سؤال سوم:

- **در اخلاق عرفانی (نامفهوم). ثانیه ۲۷:۲۵**

جوابش این است که پس اخلاق عرفانی این سؤال ها را چه جوابی می دهد. پس جوابش فرق می کند. فکر کردم می گویید این سؤال را نباید طرح کرد. توضیحش این است که جواب اخلاق عرفانی این است که به تبع عامل است که عمل مهم است. نه به تبع عمل عامل مهم باشد. بعضی وقتها می گویند که خود فعل یا عامل مهم باشد. یعنی اگر من به هر جهتی اداء دین خود را به شما کردم. یعنی برون قرض کردم و سر موعد بیایم به شما تحویل دهم. اخلاقی که می گوید باید به عمل نگاه کرد می گوید همه کسانی که سر موعد دین خودشان را ادا می کنند، از لحاظ اخلاقی کارشان درست است. ولی اگر کسی که می گوید که فاعل مهم است. می گوید از ۱۰ آدمی که سر موعد آمده اند ادای دین کرده اند بعضی شان از لحاظ اخلاقی عملشان خیلی شنیع است بعضی خوب است و بعضی خنثی. چون خودشان با هم فرق می کنند خود هایشان با هم فرق دارد فرق دارد که ادای دین از قبل چی انجام شده است.

حضرت علی می گفتند ما احسن طواف **۳۹:۲۸** چقدر خوب است که تواضع کنند اغنیاء بر فقرا و بهتر است که فقرا تکبر کنند نسبت به اغنیاء. این بهتر از تواضع اغنیا بر فقرا است. حالا که دیگر هر دو یک جور دیگر شده است. اما حضرت علی این را می گفتند که ثروتمند پیش فقیر تواضع کند خیلی خوب است و از آن بهتر این که فقیر پیش ثروتمند تکبر بورزد. این معنایش چیست؟ این معنایش این است که این کبر بیرونی و آن تواضع بیرونی خودشان ارزشی ندارند. چون می بینید که همانی که ما از ثروتمند خواستیم خلافش را از فقیر خواستیم. آنی که از فقیر خواستیم خلافش را از ثروتمند خواستیم پس معلوم می شود این کبر بیرونی و این تواضع بیرونی خودش بدون نفسه هیچ ارزشی ندارد بسته به این است که کی دارد این تواضع را می کند و کی این تکبر را می کند و این تا حدی رفته و نزدیک می شود به اخلاق فضیلت. اخلاقی که می گوید به بیرون اعمال اصلاً نمی شود نگاه کرد. این که این عمل از کی دارد صادر می شود این اهمیت دارد. خوب حالا نهایتش این

است که بگوییم اخلاق عرفانی البته یک قول صد در صد نیست. اخلاق عرفانی به سؤالی که می پرسد این جواب را می دهد که می گوید مهم خود سالک است. خود سالک یک تطوراتی در درونش که پدید می آید هر فعلی که ازش صادر می شود اگر ناشی از آن تطورات مثبت باشد فعل مثبت است و لو ظاهرش ظاهری بدقیافه باشد. و از آن طرف هم اگر یک آدمی است که ظاهر افعالش خوش قیافه است ولی عمل از لحاظ اخلاقی اصلاً عمل خوبی نیست. یک حدیثی داریم که البته منسوب به پیامبر است. حدیث قدسی هم هست که در شب معراج ظاهراً طبق حدیث البته خدا به پیامبر خطاب می کند که ای پیامبر کسانی هستند که اعمالشان را دوست ندارم ولی خودشان را دوست دارم. حدیث معروفی است که من اعمالشان را دوست ندارم ولی خودشان را خیلی دوست دارم. من نمی خواهم باز استفاده کنم خیلی بحث پیجیده ای است خیلی نزدیک این است. یعنی عملی که وقتی به ظاهر آن نگاه می کنیم عمل جالبی نیست ولی چون شناختی از این تمام چم و خم وجود این آدم دارم می دانم چرا این عمل از او صادر شده خودش را دوست دارم. حالا می شود نظیر سازی هم کرد. می شود عکسش هم باشد. یعنی کسانی هستند که خدا عملشان را دوست دارد ولی می گوید که خاک بر سر خودتان. می گوید جزء جزء اعمالت خوب است ولی مرده شور ترکیبت را ببرند.

سؤال سوم این است که در هر اخلاق که مطرح می شود از جمله اخلاق عرفانی که مطرح می شود این مسئله ذو مراتب بودن یا نبودن توصیه های اخلاقی است. یا به تعبیر دیگری که آشناتر باشد یعنی نسبی بودن یا نبودن توصیه های اخلاقی است. آیا یک سلسله قواعد اخلاقی وجود دارد که برای تمام انسان ها این قواعد واجب الرعایه است؟ که بگوییم هر انسانی مرد باشد یا زن، پیر یا جوان، با سواد و بی سواد، کاسب یا استاد، مهندس یا پزشک... هر جوری می خواهد باشد اینها واجب الرعایه است؟ یا نه اخلاقی هم ذو مراتبی است که تا یک مرحله ای فلان کار را باید بکنی و بهمان کار را نباید بکنی و از آن مرحله که گذشتی فلان کار را نباید کنی و بهمان کار را باید بکنی. بسته به این که چه مدارجی را طی بکنی. حالا این مدارج بعضی مدارج سن است، مدارج محیط است و مدارج... که این بحث فرعی تر است. توصیه های اخلاقی ذو مراتب هستند. یعنی یک کار را همان چیزی که مثلاً گفته می شود حسنات الاخلاق و سیئات؟؟؟ یعنی تا یک مرحله ای واقعاً نسبت به یک مرحله ای می گویند یک نفر حرام نخورد. اگر حرام نخورد می گویند چه آدم خوبی است. از یک حدی دیگر می گویند حرام که نخورد که هیچ، حلال را هم به اندازه بخورد. مال حلال مال خودت است اما آن را هم به اندازه بخور. حالا دیگر اگر من به اندازه نخورم، از یک فازی آمده ام بالاتر، به اندازه نخوردنم هم قبح دارد ولو مال حلال باشد. از یک پله بالاتر هم می گویند آقا به اندازه هم نخور. کمتر از اندازه بخور. اگر به اندازه هم بخوری باز آدم جالبی نیستی باید کمتر از اندازه بخوری. از یک مرحله دیگر می گویند کمتر از اندازه هم نخور. این را هم بده به کسی دیگر. همش ذو مراتب بالاتر می رود. به تعبیر ارسطو می گوید که آدم مثل اشیاء است. اشیاء تمیزیشان به حسب خودشان است. شما اگر تمیزی شیشه عینکتان به اندازه تمیزی کف اتاقتان باشد آن وقت می گویند شیشه عینکت بسیار کثیف است. یک کسی می گوید من به همان اندازه که کف اتاقم تمیز است عینکم هم تمیز است. ولی خوب تمیزی کف اتاق کثیفی است. شما حیاط را که جارو می کنید، حیاط خانه را یک جور جارو می کنید، تا وارد ساختمان شدید و حال را می خواهید جارو کنید درجه دقت جارو کردن را می برید بالاتر، ولی کف موکت را هم باز دقت بیشتری می کنید. ولی وقتی دقت رسید به دکور خونه و وقتی انگشت کشیدید و دیدید که گرد و خاک داشت می گویید که دکور کثیف است در حالی که از کف اتاق تمیزتر است. در دکور هم اگر یک کتاب گذاشته باشید باز کثیفی اش با یک قطعه برلیان و الماس فرق می کند. کتاب را با یک فوت می گویید تمیز شد اما برلیان را فوت که می کنید کاغذ مخصوصی هم دورش می کشید. تمیزی آن به حسب خودش.

(می دانید چرا در دوران سنت فلسفه هنر وجود نداشت و در دوران مدرن پدید آمد؟
به خاطر اینکه در دوران مدرن خود هنر وجود ندارد، بلکه حرف زدن درباره هنر وجود دارد. برای همین می شود فلسفه هنر.)

در دوران پیشا مدرن هنر وجود داشت ولی در دوره پسا مدرن کسی هنر نداشت و شروع کردند به حرف زدن درباره هنر.

ارسطو می گفت نظافت هر چیزی به حسب خودش. خوب نظافت انسان ها هم به حسب خودشان. یعنی شما در یک حدی که باشید می گویند که تمیز هستید. اما اگر از آن حد که تمیز شدید لکه های صورتتان دیگر بیشتر هویدا می شود و هویداتر و هویداتر. گاهی صورت آدم انقدر کثیف هست که لکه های درشت تر هم برای ناظر پیدا نیست ولی وقتی حمام رفتید لکه کوچکتر هم واضح واضح خودش را نشان می دهد.

به این می گوییم ذو مراتب بودن توصیه اخلاقی. یعنی یک توصیه اخلاقی به کسی می کنیم، و همان توصیه اخلاقی را به کسی دیگر نمی کنیم. یعنی در مراتب بالاتر توصیه اخلاقی را عوض می کنیم. برای همین می گویند توصیه اخلاقی نسبی است. نسبی به حسب چی؟ نه به حسب جامعه و نه به حسب... بلکه به حسب خود اشخاص. تک تک افراد هستند که تطوراتی پیدا می کنند تا دیروز می گفتیم این کار را بکن و از امروز می گوییم این کار را دیگر نکن این کار تا دیروز به تو توصیه می شد ولی الان برای تو قبیح است. و کار دیگر بکن. آیا این جور است. یا نه؟ بعضی نظامهای اخلاقی می گویند نه. نظامهای اخلاقی توصیه های عام دارند. همه آدم ها باید یک سری کارها را بکنند و همه آدم ها باید یک سری کارها را نکنند. اینی که در یک مقطعی بکنند و در یک مقطعی نکنند یا بد بوده و خوب بشود یا خوب باشد و بد بشود در یک مقطع دیگری می گویند که این طور نیست. البته شکی نیست که به نظر می آید اخلاق عرفانی بیشتر قادر به ذومراتب بودن است. ولی اخلاق های فلسفی کمتر. و اخلاق های مصلحت اندیشانه که اصلاً ذو مراتب نیستند.

یک سؤال چهارمی که اخلاق از حق برمی خیزد یا از تکلیف؟ شکی نیست که هر چه اخلاقی باشد چه اخلاق عرفانی و چه غیر عرفانی حقوقی وجود دارد و تکالیفی این شکی ندارد. بنابراین اخلاق این نیست که تویش حق وجود نداشته باشد و اخلاقی هم نیست که درونش تکلیف وجود نداشته باشد. اما بحث بر سر این است که کدام زاینده آن است. آیا چون شماها دارای حقوقی هستید من نسبت به شما تکالیفی دارم؟ چون شما یک سلسله حقوقی دارید، پس من نسبت به شما تکلیف پیدا می کنم که در این صورت حقوق شماست که زاینده تکلیف من است. یا نه چون من تکلیف هایی دارم نسبت به شما شماها حق نسبت به من پیدا می کنید.

در محافل روشنفکری حرفهایی زده می شود که توهم برای خواننده ایجاد می شود، که اخلاق هایی هستند که حق دارد و تکلیف وجود ندارد و اخلاق هایی هم هستند که حق ندارد و تکلیف وجود دارد. چنین چیزی نیست.

هر اخلاقی هم درونش حق وجود دارد و هم تکلیف وجود دارد. و اصلاً حق و تکلیف دو روی یک سکه هستند. اگر x نسبت به y حق دارد y نسبت به x تکلیف پیدا می کند و اگر y نسبت به x تکلیف دارد x نسبت به y حق دارد. این شکی نیست اما بحث بر سر این است که علیت از کدام سو است. آیا چون شما حق بهره برداری از اکسیژن هوا را دارید من نمی توانم گردن شما را فشار بدهم یعنی تکلیف پیدا می کنم، چون شما حقی دارید که از هوا استفاده کنید پس من تکلیف پیدا می کنم به این که گلوی شما را فشار ندهم چون جلوی احقاق حق را می گیرم و نمی توانید از اکسیژن استفاده کنید. آیا چون شماها حق دارید من نسبت به شما تکلیف هایی دارم یا چون من نسبت به شما تکلیف هایی دارم، شماها حق پیدا می کنید؟ این دو دیدگاه است. اگر از این منظر نگاه کنیم آن وقت اخلاق های پیشا مدرن عموماً تکلیف محور هستند. یعنی می گویند ما

تکلیف هایی داریم از تکلیف های ما دیگران دارای حقوق می شوند و اخلاق های مدرن بیشتر حق محور هستند یعنی می گویند ما حق هایی داریم که چون حق هایی داریم دیگران نسبت به ما مکلف می شوند. دو دیدگاه مختلف وجود دارد. بنابراین حق محوری و تکلیف محوری به معنای فقدان تکلیف و فقدان حق در طرف دیگر نیست. هم حق محورها هم حق و هم تکلیف دارند و هم تکلیف محورها هم حق دارند و هم تکلیف. فقط بحث این است که کدام بنا را می گذارد. در مکتب های حق محور حق ها هستند که تکلیف می زایند و در اخلاق های تکلیف محور، تکلیف ها هستند که حق می زایند. بنابراین این بحث حق محوری و تکلیف محوری. حالا این اخلاق های سنتی که اخلاق های عرفانی ما عموماً اخلاق های سنتی هستند، تک محورند یعنی آدم تکلیف هایی پیدا می کند این تکلیف را که پیدا می کند باعث می شود که بقیه همنوعانش حق پیدا کنند. حالا این تکلیف ها را آدم از کجا پیدا می کند؟ این را هم اشاره می کنیم که عموماً اخلاق های تکلیف محور دوران پیشامدرن که اخلاق های عرفانی هم از آن مقوله هستند از سه تا مفهوم تکلیف درست می کردند. یکی از مفهوم عبودیت انسان نسبت به خدا که تکالیفی نسبت به انسان درست می کردند. یکی از استخلاف انسان خلیفگی انسان نسبت به خدا یک تکالیف دیگری برای انسان درست می کردند یکی هم از تساوی همه انسان ها در عبودیت و استخلاف.

یعنی در تمام اخلاق های پیشا مدرن می دانید چرا ما تکلیف داشتیم؟ چون اولاً نسبت به خدا چه حالتی داشتیم، حالت عبد.

● سؤال: (آقای نقدعلی) نامفهوم

● ● حق یعنی چه؟ عارف به حق یعنی چه؟ حق غیر از این مفهوم حقیقت است. یک وقت می گوییم حق. عارف نظر به حق می کند. عارف سالک الی الحق است. آنجا حق یعنی چی در واقع یعنی خدا. اینجا حق مفهوم ارزشی است. هر کسی که در اخلاق به کار می برد در مقابل تکلیف به کار می رود.

در اخلاق های پیشامدرن که اخلاق های تکلیف محور بودند این طور می گفتند. حالا ادامه بحث.

اخلاق های تکلیف محور می گویند انسان اولاً عبد خداست.

● سؤال: عارفین هم به خاطر همین عبودیت را منظرگاهش عبودیت است مثلاً اگر عاملی باشد برای تکلیف آن باعث می شود که تکلیفی بیاید برای خودش پس در نتیجه، شما می گویید که عبدِ چطور می شود که خودش را در مقابل عابد می بیند چون خودش را در مقابل حق می بیند.

جواب: در اخلاق های تکلیف محور که یکی از مصادیق اخلاق عرفانی است، می گویند این اخلاق های عرفانی اخلاق تکلیف محور هستند یعنی چه؟ یعنی از تکلیف می زاید در این اخلاق ها حق انسان نسبت به انسان دیگر. حالا می خواهیم ببینیم که چطور می شود که انسان در اخلاق های تکلیف محور اول یک تکلیف هایی می یابد وقتی تکلیف ها را پیدا می کند بقیه همنوعانش صاحب حق می شوند. این را می خواهم توضیح دهم.

توضیحش این است که انسان در اخلاق های عرفانی و سایر اخلاق های تکلیف محور اولاً عبد خداست. یعنی انسان عبد است نسبت به خدای بزرگ. دوم خلیفه خداست. جانشین خداست. سوم، انسان ها در آن عبودیت و در آن استخلاف با هم تساوی دارند. یعنی همه انسان ها به یکسان نسبت به خدا عبد هستند و به یکسان خلیفهٔ الله هستند. یعنی خلیفهٔ اللهی را عنوان انسان بودن است نه روی یک انسان خاص. عبودیت یعنی عبد خدا بودن هم به عنوان انسان رفته. خوب وقتی این سه تا درست می شد وقتی عبودیت و استخلاف و تساوی همه انسانها در عبودیت و استخلاف پدید می آمد آن وقت انسان به خاطر این سه جهت تکالیفی نسبت به خدا پیدا می کرد چون هم به دلیل این که بنده خدا است نسبت به خدا و هم به دلیل این که خلیفه خدا است تکالیفی پیدا می کند.

سؤال: این تکلیف از کجا آمد؟ این تکلیف همین اختلاف است. این تکلیف آیا از یک عامل بیرونی است یعنی از خود عارف است که؟؟؟ (نامفهوم).

جواب: ما که نمی خواهیم همه حرفها را یکجا بزنیم. حرف ما این است که یک اخلاق هایی هستند که اول یک تکلیفی تشخیص می دهند از طریق تکلیف به؟؟ دیگران می رسند. یک اخلاق هایی هستند که اول یک تکلیفی تشخیص می دهند از طریق این تشخیص به حق دیگران می رسند.ما حرفمان الان این است. ما می خواهیم الان بگوییم در اخلاق عرفانی اول انسان یک تکلیفی نسبت به خدا می یابد. این تکلیف که نسبت به خدا پیدا می کند به خاطر عبودیت، به خاطر استخلاف و به خاطر تساوی این تکالیف را وقتی می خواهد اجرا کند به خاطر اجرا کردن این تکالیف بقیه همنوعانش حقوق پیدا می کنند. یعنی چه؟ یعنی مثلاً خدا می گوید که من این حیات را به شما انسانها داده ام بنابراین فقط به اذن چه کسی می شود این حق را از انسانها گرفت؟ به اذن خود من؟ بنابراین من می شوم مکلف به اینکه جان شما را بدون اذن خدا نگیرم. وقتی من مکلف شدم که جان شما را بدون اذن خدا نگیرم شما دارای یک حق می شوید. حق حیات. من تکلیفی نسبت به خدا دارم این زاینده یک حقی می شود برای شما. یعنی چون خدا من تکلیف دارم که موجود خداساخته را از بین نبرم آن وقت سایر همنوعان من دارای حق حیات می شوند. یعنی چون خدا گفته که ملکیان اینهایی که در این اتاق نشسته اند را من بهشان حیات دادم بنابراین فقط با اذن من می شود حیاتشان را ازشان گرفت. پس من مکلف می شوم که حیات شما را جز با اذن خدا نگیرم. از این که من مکلف می شوم که حیات شما را جز با اذن خدا نگیرم شما یک چیزی به نام حق حیات می شوید. یعنی از تکلیف من شما دارای حق حیات شدید.

سؤال: سؤال نامفهوم. یعنی این حقوق جزء حقوق مکلف محسوب نمی شود؟ یعنی این تکلیف باعث می شود که حقوقی نسبت به خودش پیدا کند؟

جواب: چرا اون هم جزو دیگران است. چرا چون همین طور که شما مخلوق خدا هستید و بنابراین من نمی توانم حق شما را بگیرم، خود من هم مخلوق خدا هستم و نمی توانم خودکشی هم بکنم.

این هیچ فرق نمی کند.

بحث من این است که هر جا حقی پیدا شد، چه این حق شما همنوعان من پیدا کنید، چه خودم پیدا کنم، و چه این حق را طبیعت پیدا کند،[30] بنابراین چه حقی که محیط زیست و طبیعت و جهان پیرامون من پیدا می کند و چه حقی که شما پیدا می کنید و چه حقی که خودم پیدا می کنم همه ناشی از تکلیفی است که نسبت به خدا پیدا می کنم. چون اول نسبت به خدا مکلف شدم شما دارای حق می شوید. در اخلاق های جدید آهسته آهسته چون این سه مفهوم هر سه محل شک و شبهه واقع شده، اخلاق جدید معمولاً حق محور هستند. یعنی می گویند اول آدم ها یک حقوقی برایشان قائل می شوند تا وقتی که ایشان دارای حق حیات شد، آن وقت من به خاطر حق حیات ایشان مکلف می شوم که ایشان را نکشم. اول حق حیات ایشان ثابت و مشخص می شود و بعد من مکلف می شوم که... . به تعبیر دیگری، چون شما حق دارید، تکلیف من حفظ حق شما می شود.

---

۳۰ . اسراف هم که گفته نکنید، حقی است که طبیعت پیدا می کند، وقتی من مکلف می شوم از جانب خدا که کلوا وشربوا ولا تسرفوا وقتی من مکلف به انجام آن می شوم طبیعت حقی نسبت به من پیدا می کند این که زیاده از حق و نیاز من ریخت و پاش در طبیعت نباید بشود.

یک وقتی می شود که چون من مکلف هستم شما از قِبَل این حق تکلیف من یک مجالی پیدا می کنید که به آن می گویند حق.

اخلاق های عرفانی معمولاً به خصوص در عرفان هایی که به خدای متشخصی انسان وار قائلند، جز اخلاق؟؟؟ (نامفهوم) معمولاً اخلاق های تکلیف محورند. چون در خدای متشخص انسان وار است که انسان نسبت به خدا عبودیت و استخلاف و تساوی پیدا می کند.

خوب این باز یک بحثی است که اخلاق ما از دل حق تکلیف بیرون می کشید یا از دل تکلیف حق را بیرون می کشد؟

سؤال: تمام خیر؟؟؟ ما تکلیف محورند؟

جواب: بله دقیقاً.

نظیر این بحث یک بحث پنجمی است که صیانت، فرد یا جور، ببینید آیا اخلاق آمده جلوی تجاوز فرد را به جامعه بگیرد یا جلوی تجاوز جامعه را به فرد بگیرد؟ یعنی قواعد اخلاقی آمده که شما چند نفری که اینجا هستید به من تجاوز نکنید یا من به شما چند نفر تجاوز نکنم؟ به تعبیر دیگری آیا جامعه یک هیئت تألیفیّه ای دارد که بعضی از افراد جامعه مثل سلولهای سرطانی که می خواهند از این تألیفیه که خودشان هم سلول همان بدن هستند و می خواهند بدن را از هم متلاشی کنند. آیا جامعه هم یک تألیفیه ای دارد که جامعه باید سالم و بانشاط بماند و آن وقت بعضی از سلولهایش گاهی وقتها می خواهند به این هیئت تألیفیه تجاوز کنند و آن وقت اخلاق آمده و جلوی این تعرض را نسبت به این هیئت تألیفیه بگیرد یا عکس این؟ جامعه می خواهد حق من فرد را بخورد و اخلاق آمده که من را صیانت کند در مقابل جامعه. اگر دقت کنید، اگر کسی بگوید که اخلاق آمده است که از جامعه در برابر تعرضات فرد جلوگیری کند آن وقت آن برای جامعه یک هویتی مستقل از افراد قائل است. این دیدگاه را می گویند دیدگاه کالیتریستی. یعنی دیدگاهی که می گوید جامعه خودش یک هویتی دارد و طبعاً سلامتی دارد، درد و رنجی دارد، نشاطی دارد، کمالی دارد، نقصانی دارد، حالا افراد گاهی ممکن است بخواهند به این لطمه بزنند، اخلاق آمده نگذارد افراد عاصی و سرکش یک وقت هیئت تألیفی جامعه را از بین ببرند.

یک دیدگاه می گوید دیدگاه بیرژوالیستی می گوید که نه اصلاً جامعه هیئت اجتماعی مستقلی ندارد که یک حقوقی داشته باشد و افراد بخواهند که آن حقوق را بخورند و اخلاق نگذارد که آن حقوق را بخورند. نه افراد در جامعه می خواهند زندگی کنند در کمال آزادی با امنیت، با آرامش و با شادی و با امید، جامعه گاهی وقتها می خواهد جلوی اینها را بگیرد، اخلاق آمده نگذارد جامعه تعرض کند به حقوق فرد. این دو دیدگاه. اگر دقت کنید اخلاق های قدیم بیشترشان می خواستند صیانت کنند از جامعه در برابر تعرضات فردی. این خیلی مهم است. مثالی می زنم. اگر فرض کنید من گفتم که من دوست دارم لخت مادرزاد در خیابان راه بروم. یکی از حقوقی که من دارم حق آزادی است. من می خواهم از این حق آزادی استفاده کنم و لخت مادرزاد در خیابان راه بروم. شما با چه استدلالی جلوی لخت مادرزاد گشتن من در خیابان را می گیرید؟ با این استدلال که می گویید این عمل به کیان اجتماعی لطمه می زند. می گویید به عفت عمومی لطمه می زند، به امنیت جامعه لطمه می زند. اینجا اگر دقت کنید شما من را یک فردی دانستید که عملی انجام می دهم که آمده به هیئت تألیفه جامعه و ترکیبیه جامعه لطمه بزند. و اینجا اخلاق می آید جلوی من را می گیرد و می گوید ملکیان تو داری تعرض می کنی به هیکلی که خودت هم یکی از سلولهای آن هیکل هستی. یعنی تو یک سلول سرطانی شدی که می خواهی یک هیکل را از بین ببرد و ما نمی خواهیم که این هیکل از بین برود. یعنی اگر دقت کنید با این دیدگاه باید این را گفت. اما در آن دیدگاه دیگر. می گوید نه. ما افرادی دارای حقوق هستیم و اینها می خواهند حقوق ما را بگیرند و آن می گوید که کسی که می خواهد لخت راه برود حقش است؟؟؟. اگر

جامعه ای گفت که حتماً باید پوشش داشته باشید، حجاب داشته باشید، او دارد به حقوق فرد تجاوز می کند و ما باید جلوی تجاوز جامعه به حقوق فرد را بگیریم.

شما دقت کرده اید که مثلاً چرا در فقه ما بعضی از جریمه ها را جرمش را شما کرده اید و جریمه اش را ما می پردازیم؟ چرا؟ بَآقِنِه است.

چرا؟ برای اینکه آنها فکر می کنند که این قبیله یک هیئت تألیفیه است. من از یک قبیله دیگری زدم یکی از اعضای قبیله تو را کشتم. بنابراین من به آن هیئت تألیفیه تجاوز کردم. آن هیئت تألیفیه می تواند انتقام خودش را از قبیله من بگیرد. ولو به جای اینکه من قاتل را بکشد یکی از اعضای دیگر قبیله من را بکشد. چرا؟ چون، بحث بر سر سلولها که نیست یک هیئت تألیفیه ای است و یک قبیله ای با یک قبیله دیگر دعوایش شده. مثلاً اگر من یک سیلی به گونه راست شما بزنم، شما لزوماً جوابش را به گونه راست من نمی زنید. ممکن است به گونه چپ من بزنید. چرا؟ چون می گویید برای من که گونه مهم نیست. من می خواهم به ملکیان ضربه بزنم. خوب بجای اینکه به گونه راستش بزنم، به گونه چپش هم که بزنم ضربه زده ام. همین استدلال یا آن اندیشه قبیله هم انجام می دهد. می گوید این قبیله یکی از افراد ما را کشت، ما باید یکی از افرادش را بکشیم، حالا اگر بگوییم آقا تو باید همانی که تو را کشته باید او را بکشی، می گوید نه آقا اگر کسی سیلی به گونه راست من زد من دلیلی ندارد که حتماً به گونه راستش بزنم. به گونه چپش هم که بزنم به او درد و رنج وارد کرده ام. هیئت تألیفیه است که مهم است. و به همین ترتیب اندیشه امر به معروف و نهی از منکر. چرا من یک سلسله کارها را نهی از آن می کنم. به نمایندگی و وکالت از چی داری جلوی بعضی از کارهایی که من می کنم به نام نهی از منکر می گیری یا به نمایندگی و وکالت از چی داری من را امر به یک سری از کارهای خاص به نام معروف ها. امر به معروف و نهی از منکر به نمایندگی از جامعه است. یعنی جامعه می گوید آقا انگار می خواهی سرکشی کنی، حواست جمع باشد اگر این کار را بکنی به کیان جامعه لطمه می زنی. این جا یک دیدگاه کالیتنیستیک وجود دارد. الی ما شاء الله تفکر سنتی وجود دارد. تفکر سنتی یا پیشا مدرن یک تفکر کالیتینستیک بوده. و همیشه می خواسته افراد به کیان جامعه لطمه نزنند. و همه چیز را به نام جامعه به فرد تحمیل می کرده. حالا برعکس. همه چیز به نام فرد تحمیل می شود به جامعه. چون گفته می شود که ما فقط افراد صاحب حقوق می شناسیم. به تعبیر دیگری.

در یک دیدگاه جامعه دارای حق است افراد دارای تکلیف می شوند.

در یک جامعه افراد دارای حق هستند آن وقت جامعه نسبت به افراد صاحب تکلیف می شود.

اخلاق عرفانی تا آنجایی که می شود به صورت آماری داوری کرد اخلاق عرفانی بیشتر اخلاق فردگرایی است. حتی در دوران پیشامدرن. به تعبیری یکی از وجوه تشابه اخلاق عرفانی با اخلاق های مدرن در این است که اخلاقهای عرفانی با اینکه عموماً در دوران پیشامدرن ظهور کردند، ولی حالت فردگرایی دارند. و سایر اخلاق های دوران پیشامدرن غیر از اخلاق عرفانی معمولاً جنبه اجتماعی دارند. در پی اخلاق قرآنی شما می توانید داوری کنید که وقتی قرآن می گوید واتقوا فتنهً و لا تسیبنّ الذین ظلموا منکم خاصّه. از فتنه ای بپرهیزید که ترکش هایش فقط به ظلمه نمی خورد، به غیر ظالمان هم می خورد. خوب چرا به غیر از ظالمان هم می خورد؟ آنها چه تقصیری داشتند؟ ظالم که نبودند؟ یعنی باید این امت به عنوان یک هیئت تألیفیه ضربه بخورد. خوب این ضربه که خورد، به امت باید بخورد، به هیئت تألیفیه باید بخورد، ممکن است به گونه راستش بخورد یا به گونه چپش چون اصلاً می خواستند ضربه را به امت بزنند. این دیدگاه وجود دارد. لکلّ امهٔ اجلّ و اذا جاء اجلهم و.... اجلّ رفته روی امت. گفته یک امت. اذا امنّا مطرفیها ففسبوا فیها و حقّ علیهم.... یعنی وقتی که ما می خواهیم یک جامعه را از بین

ببریم، یک جامعه ای را می خواهیم از بین ببریم، آن وقت یک کارهایی می کنیم و جامعه را از بین می بریم. یعنی جامعه بناست که از بین برود. یا جامعه بناست که بماند. یک دیدگاه این طوری وجود دارد. اما از آن طرف هم در قرآن می گوید آیه هایی هم وجود دارد که آن آیه ها یک دیدگاههای مخالفی هم به نظر می آید که القا می کنند که جمع بین آن دسته ها چطور است مشکل است. مثلاً قرآن در عین حال که می گوید واتّقوا فتنةً لا تسیبنّ الذین ظلموا .... که یک دیدگاه کالتیلیستیک دارد در عین حال می گوید لقد جئتمونا فرادا کما خلقنا.... شما جامعه ای پیش ما نمی آیید تک تک پیش ما می آیید. حالا جمع بین دو دیدگاه بحث دیگری است.

یک بحث دیگری که ما می خواهیم از فرد در مقابل جامعه صیانت کنیم یا از جامعه در مقابل فرد می خواهیم صیانت کنیم. وقتی می خواهیم از فرد در مقابل جامعه صیانت کنیم یعنی فرد صاحب حق و جامعه مکلف است. وقتی می خواهیم از جامعه در مقابل فرد حمایت کنیم یعنی جامعه صاحب حق است و فرد مکلف است. من به نظرم می آید که فقه ما و فقه یهودی ها شکی ندارد که جامعه این اختیار را دارد. یعنی تمام آنچه که در فقه انجام می گیرد، می گویند برای سلامت جامعه باید از این کارت دست برداری. چه ضرری به من می خورد؟ مگر من کیفر نمی بینم، خودم فردای قیامت کیفرش را می بینم، می گویند حتی اگر فردای قیامت کیفرش را ببینی باز هم نباید انجام دهی؟ من می گویم می خواهم این کار را بکنم و جهنم هم خودم می روم، می گوید حتی اگر جهنم هم بروی باز هم این کار را نباید بکنی، چون اگر این کار را بکنی به کیان جامعه لطمه می زنی. یعنی جامعه صاحب یک حقوقی است تو می خواهی به حق جامعه تعرض کنی و ما نمی گذاریم که به حق جامعه تعرض کنی. فقه اسلام و فقه یهودیت یک دیدگاه کاملاً کالتلیستیک دارد. ولی عرفان همانطور که عرض کردم تنها اخلاق دوران پیشامدرن است که به نظر می آید جنبه کاملاً فردی دارد. در اخلاق؟؟؟؟ (نامفهوم) عرض می کنم که اخلاق چه هست. حالا بگذریم از بعضی افراطها که در عرفان پیش می آید که جامعه ستیز می شدند مثل ملامتی یا ؟؟؟؟ اینها که حتی جامعه ستیز بودند نه تنها برای جامعه حقی قائل نبودند بلکه مخالفت با جامعه را یک ارزش می دانستند. اگر با این جامعه افراطی کار نداشته باشیم اساساً اخلاق عرفانی یک اخلاق؟؟؟ توبوا من شغله غیر نفس .... هر جا کسی گفت که داوری نکنید یعنی کاری به شما نداشته است. تو چه کار به جامعه داری؟ امر به معروف و نهی از منکر را کسانی می کنند که می گویند ما به جامعه کار داریم. حق ندارد فلانی این کار را بکند جلویش را می گیریم و نهی از منکر می کنیم ولی اگر کسی گفت توبوا من شغله غیر نفس.... این دغدغه این مسائل را ندارد می گوید من هستم و خودم و کار به چیز دیگری ندارد. نه در جنبه رعایت حقوق دیگران و نه از جنبه نگاه داشت نظر مثبت دیگران نسبت به خودم. من اصلاً دغدغه این را ندارم که دیگران نظرشان نسبت به من مثبت باشد یا منفی هر چه می خواهد باشد، باشد.

سؤال: در سیر و سلوک عرفانی داریم که عرفا؟؟؟؟ بلکه ما مفهومی برای بعد از فنا داریم و... که خیلی از اینها؟؟؟؟ در یک دوره ای در اخلاق های فردگرایانه داشته؟؟؟؟

جواب: نه اصلاً توجه به این نکردی.

اگر یک عارفی دغدغه مردم را دارد، و می گوید من شفقت به حال مردم می‌ورزم، بیماری مردم مرا ناراحت می کند، بی سوادی، ظلم و جوری که به مردم می شود من ناراحت می شوم. این معنی اش این است که دیدگاه اجتماعی دارد؟ شما دارید این را می گویید. شما می گویید یک آدمهایی بودند که حتی از رفتن به نیروانا سرمی پیچیدند چون دغدغه اجتماع را داشتند. این غیر از بحث ما است. ما این را نمی گفتیم. ما می گفتیم اگر یک عارفی آمد گفت دغدغه شفقت به حال مردم را می گوید که چرا او کچله، او کور، او مریض است و او بیسواد و علیل و... شفقت نسبت به خلق داشتن معنایش این نیست، کالتیلیستیک

نیست. بحث بر سر این است، بحث اینجا بحث شفقت داشتن یا نداشتن نیست، بحث صیانت جامعه نسبت به فرد یا فرد نسبت به جامعه، بحث خودخواهی و جامعه خواهی نیست، ایصال و استیصال نیست، همه اخلاق ها ایصالی هستند. یعنی در اخلاق به طور کلی چه اخلاق عرفانی و چه اخلاق های دیگر، اخلاق وقتی پیش آمد که نسبت به دیگران عشق بورزند و شفقت و احسان داشته باشند، اگر احسان هم نیست لااقل عدالت بورزند. نه شما نباید فکر کنید که وقتی ما می گوییم صیانت فرد نسبت به جامعه یا صیانت جامعه نسبت به فرد یعنی اخلاق آمده بگوید که خودگزین و یا دیگر گزین باش و آن وقت بگویید که اکثر عرفا از رفتن به نیروانا خودداری می کردند تا به حال مردم برسند. در همه اخلاق ها چنین چیزی وجود دارد. در اخلاق عرفانی هم وجود دارد. بحث این است که آیا وقتی تو فقره چهارم گفتیم که یا باید از حق تکلیف زایش کند یا از تکلیف حق زایش کند، حالا سؤال ما در فقره پنجم این است که صاحب حق کیست و صاحب تکلیف کیست؟ یک دیدگاه می گوید صاحب حق فرد است و جامعه نسبت به فرد تکالیفی دارد. یک دیدگاه دیگر می گوید صاحب حق جامعه است و فرد نسبت به جامعه تکالیف پیدا می کند. این دیدگاه است. یعنی دیدگاه این است که چی را می خواهید جلوی تعرضّش را به کی بگیری؟ آیا می خواهی جلوی جامعه را نسبت به من فرد بگیری یا جلوی تعرض فرد را نسبت به جامعه بگیری؟ حالا اگر یک عارفی گفت که من شفقت نسبت به همه انسانها دارم، هنوز به این سؤال جواب نداده ایم، چون این سؤال سؤال دیگری است تفاوت بین استیصال و ایصال نیست، تفاوت بین دیگرگزینی و خودگزینی نیست، تفاوت این است که این حق دارد و بنابراین اینها تکلیف نسبت بهش دارند یا این تکلیف دارد و اینها نسبت بهش حق دارند.

سؤال:؟؟؟؟

جواب: شما خیلی وقتها هست که ممکن است حقی برای خودتان قائلید و از حق خودتان می گذرید، ولی این سوال بحث دیگری است. در اخلاق اصلاً نمی توانید که از خود گذشتگی نداشته باشید، نهایتش این است که از خودگذشتگی در حد عدالت متوقف شود، از این کمتر که دیگر نمی شود. رعایت حق دیگران در حد عدالت حتماً باید بشود. در بعضی اخلاق ها بعد از عدالت می گویند احسان و بعد از آن شفقت و بعد از آن می گویند عشق. همه اینها وجود دارد. اما هنوز این سؤال سر جای خودش باقی است که ما آمده ایم چی را صاحب حق بدانیم و بالعکس. کیان اجتماعی حق دارد یا فرد؟

سؤال: در بحث چهارم که می گویید عرفا تکلیف محورند یا تمام ادیان و اخلاق های دینی تکلیف محور هستند. شاید به خاطر اینکه این حق را برای خدا قائل هستند می گویند حق این طرف است و ما تکلیف داریم، و می گویند که ما تکلیف داریم نسبت به خدا. چون این را حق خدا می دانند پس تکلیف را برای خود می دانند و امر و نهی را هم. پس به اینها نمی توان گفت که حق محورند به این اخلاق های تکلیف محورند. چون یک حقی را برای او (خداوند) ایجاد کرده برای همین این تکلیف برای آنها درست شده.

جواب: اصلاً ما وقتی حق و تکلیف را بیان کردیم، نسبت به انسان بود. و گفتیم که در این دیدگاه آدم اول نسبت به خدا مکلف می شود پس بنی نوعش نسبت به او صاحب حق می شود. ما داریم حق و تکلیف را نسبت به یکدیگر می سنجیم.

سؤال: ببخشید استاد، همیشه این حق و تکلیف با حقوق دیگران تلازم دارد؟

جواب: این یک بحثی است که من نمی خواستم واردش بشوم، از چیزهایی که خیلی گفته می شود این است که می گویند همیشه هر حقی تلازم با تکلیف دارد و هر تکلیفی تلازم با حق دارد. که من هم اگر دقت کرده باشید گفتم دو روی یک سکه

هستند. اما یک دیدگاهی مخصوصاً در میان حقوقدانان و بعد به فیلسوفان اخلاق هم رسید که این دیدگاه می گوید که نه لزوماً این طور نیست، در غالب موارد این طور است ولی لزوماً این طور نیست. مثلاً من حق دارم که دیگران دوستم بدارند، و چون من حق دارم که دیگران دوستم بدارند پس شما تکلیف دارید که مرا دوست داشته باشید، این نمونه بسیار خوبی است که فیشر حقوقدان معروف اولین بار برای اینکه آن را نقضش کند بیان کرد.

هر انسانی حق دارد که دیگران دوستش داشته باشند، حق که دارد. اما نمی توان جلوی شما را گرفت و گفت سلام علیکم، من یک انسانی هستم که حق دارم دیگران دوستم داشته باشند. یکی از دیگران هم شما هستید، پس شما تکلیف دارید که من را دوست داشته باشید. می گوید بله، تو حق داری دیگران دوستت بدارند ولی از این نسبت به هیچ انسانی تکلیفی زایش نمی کند. آیا من می توانم بگویم که هر مردی یا هر زنی حق دارد که همسر داشته باشد. بعد شما در خیابان جلوی یکی را بگیرید و بگویید که من حق دارم همسر داشته باشم پس شما تکلیف دارید که همسر من بشوید. چنین چیزی نمی شود. فیشر وقتی چنین استدلال کرد می خواست مورد نقض را نشان بدهد که فقط از این معادله بقیه متفکران رمز تفاوت بین حقوق تکلیف آور و حقوق تکلیف نیاور را بفهمند. چون خودش نتوانسته بفهمد. خود فیشر می گفت که من موارد نقض را پیدا کردم که هر حقی تکلیف آور نیست ولی نمی فهمم کجا تفاوت هست چه حقوقی اگر چه ویژگیهایی داشته باشد تکلیف آور و چه حقوقی اگر چه ویژگیهایی نداشته باشند تکلیف آور نیستند. آن را به عهده بقیه متفکران گذاشت. بعدها هم در فلسفه حقوق و هم در فلسفه اخلاق این بحث پیش آمد که فرق بین حقوقی که تا که پدید آمدند حق هم ایجاد می کنند در طرف مقابل با حقوقی که تا پدید می آید در طرف مقابل حق ایجاد نمی کنند مبحثش چیست. ولی در عین حال باز هم در اکثر موارد حق تکلیف آور است. این موارد، موارد کمی است که حقی کسی دارد ولی دیگران در مقابل حقی که این دارد صاحب تکلیف نمی شوند.

سؤال: برعکسش چی می شود، یعنی از جانب تکلیف.

جواب: نه تکلیف همراه باشد حق؟؟؟

سؤال: یعنی؟؟؟؟؟ همان چیزهایی که ما در تکالیف دینی می گوییم و... را شامل می شود؟ یعنی نماز ما حقوقی است که برای دیگران ایجاد می کند.

جواب: نه لزوماً برای دیگران گاهی برای خودمان حقی ایجاد می شود. وقتی حق گفته می شود هر چهار ارتباط را باید در نظر بگیرید، حق یا تکلیف وقتی گفته می شود در ارتباط انسان با خدا، با خودش، با انسان های دیگر، و در ارتباط انسان با محیط زیست.

سؤال: دو تا مثالی که فرمودید، البته تکلیف برای افرادی خاص که ایجاد می کند مثلاً این دوست داشتن یا زن گرفتن. مثلاً پدرش تکلیف دارد که این را زن بدهد؟ یا دوست بدارد.

جواب: نه. اصلاً این طور نیست. اولاً که بعضی وقتها شما حقی داریدکه به این جهت به تکلیف نمی انجامد که آن تکلیف عقل اختیاری است مثل مثال اول. در مثال اول من حق دارم که انسانها دوستم بدارند. ولی چرا از این حق دیگران تکلیف پیدا نمی کنند. چون دوست داشتن، حق اختیاری است. چون من حق دارم، بعضی وقتها به این جهت است که من حقی دارم این حق را هم کل هستی یک تکلیفی دارد ولی این تکلیف را روی دوش هیچ کسی از اعضاء بخصوصی نمی شود گذاشت. بله می شود مثلاً واجب کفایی است. کفایت می کند که کل هستی حق من را بجا بیاورد ولی نمی شود روی دوش کس خاصی گذاشت که تو باید آن را انجام دهی.

بحث دیگری که در هر اخلاق دیگر و در اخلاق عرفانی هم قابل بیان است این است که آیا در اخلاق شما می توانید از بزرگترین خوبی و بزرگترین بدی یا بزرگترین درستی و بزرگترین نادرستی دم بزنید، یا نمی شود این کار را کرد؟ به تعبیر دیگر آیا رابطه حسن و قبح اخلاقی رابطه تولیدی است یا رابطه تولیدی نیست.

بعضی اخلاق ها رابطه تولیدی قائلند بین حسن و قبح ها و بین درست و نادرست ها یعنی چه؟ یعنی معتقدند که ما مثلاً البته تعبیر دقیقی نیست. مثلاً ما یک امّ الفضائل داریم. یا دو تا امّ الفضائل داریم یا ۳ تا امّ الفضائل داریم و بعد از دل اینها یک فضائل دیگری درست می شود. از دل آن فضائل هم یک فضائل دیگر و مثل یک کله قند که رأس آن کل قند روی زمین باشد. می گویند رأس این کله قند که روی زمین است یکی دو فضیلت عمده وجود دارد. بعد از این یکی دو تا فضائل، دو سه تا فضیلت، فضیلت های دیگر درست می شوند و همین طور زیاد می شود تا به قاعده کله قند که تعداد فضائل بیشتر می شود ولی اهمیتشان کمتر می شود. مثال می زنم. اگر دوستان مطالعه کرده باشند. توشی کویزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن می گوید در قرآن ما دو تا فضیلت مادر داریم یکی ایمان و دیگری شکر. این دو امّ الفضائل هستند. حق هم دو تا امّ الفضائل دارد در مقابل ایمان، کفر و در مقابل شکر هم کفران. به عبارتی می گوید دو تا رذیلت مادر دارد کفر و کفران. در مقابل کفر ایمان و در مقابل کفران هم شکر وجود دارد. بعد می گوید از ایمان و شکر، از ازدواج این دو با هم چیزی به نام تقوا درست می شود. بعد توضیح می دهد که چگونه اگر ما به خدا ایمان داشته باشیم و نسبت به خدا شاکر باشیم آن وقت نسبت به خدا تقوا پیدا می کنیم.

از ازدواج کفر و کفران هم به گفته ایشان فسق پدید می آید. بعد می گوید به همین ترتیب، حالا به همین ترتیب را توضیح می دهم که به چه ترتیبی، حالا ما از تقوا شروع می کنیم و فضائل دیگر پدید می آیند. انگار سر این کله قند ایمان و شکر است. و سر آن کله قند رذایل هم کفر و کفران وجود دارد. از کفر و کفران فسق و فجور و... پدید می آید. حالا چگونه پدید می آید، به این صورت است.

بعضی وقتها رذایل و فضایل روحی، مصادیق آنهایی هستند که زیر هستند. بعضی وقتها به ترکیب زیری ها پدید می آید. اینها دو جور است. مثال می زنم. مثلاً یک فضیلت به نام صداقت داریم. آن وقت صدق دیگر از مصادیق صداقت است از ازدواج صداقت با چیز دیگری پدید نیامده است. صداقت یعنی چه؟ همه ساحت های پنج گانه وجود آدمی وقتی با هم انطباق داشته باشند یعنی صداقت. صداقت یعنی باورها و احساسات و عواطف و خواسته هایت و گفتار و کردارت بر هم انطباق داشته باشند. به این صداقت می گویند. آدمی اهل صداقت است که باورها و احساسات و عواطفش با هم ناسازگاری نداشته باشد. مثل آن رفیق ما نباشد که به خدا و معاد و هیچ چیز اعتقاد نداشت ولی روزهای عاشورا گریه می کرد. یعنی احساس و عواطف نسبت به امام حسین باقی مانده بود ولی نه خدا و پیغمبر و دین نداشت. و می گفت من روزهای عاشورا در مراسم شرکت نمی کنم که ترویج این کفریات و شعائر خلاف نشود ولی پای تلویزیون که می نشینم در خانه، گریه می کنم برای امام حسین. یعنی باورش با احساسات و عواطفش با هم هم خوانی ندارد، سازگاری ندارد.

اگر باورها و احساسات و عواطف و خواسته ها و گفتار و کردار با هم انطباق داشته باشند، بهش می گیم صداقت. integriti. حالا از این پنج تا اگر باور شما با گفتار شما انطباق داشته باشد یعنی همان چیزی به زبانتان بیاید که بهش عقیده دارید پس می شود صدق. و اینها از مصادیق صداقت است. پس گاهی وقتها این ام الفضائل ها و ام الرذائل ها آن فضائل و رذائل روییشان مصادیق هم هستند. گاهی وقتها نه مصادیقشان نیستند از ترکیب دو تا از ام الفضائل و ام الزائل ها مثل وقتی که از ترکیب ایمان و شکر، تقوا می شود. تقوا نه مصداق ایمان است و نه مصداق شکر است. از جمع ایمان و شکر تقوا به وجود

می آید و از ترکیب کفر و کفران فسق و فجور پدید می آید. بعضی از نظامهای اخلاقی این طوری هستند که اخلاق را هرمی و مخروطی می دانند و می گویند که یک رأس دارد و گاهی در رأس آن یک چیز یا دو یا سه چیز می نشانند. مثل ایشان که در رأس دو چیز را گذاشته ایمان و شکر.

مثلاً سیمون وی که می گوید امّ الرذائل ترحم است. فقط ترحم. هر چه واقعیت را با غیر واقعیت خلق کرد آن امّ الرذائل است.

آگوستین قدیس می گوید ام الرذائل عُجب است. همه بدی های اخلاقی مادرشان عجب است.

بعضی نظامهای اخلاقی می گویند اصلاً هرمی نیست، استوانه ای است، مثل منشور است. مثل اینکه در عرض هم هستند. یعنی نمی شود که تقدم داشته باشند نسبت به هم و از ازدواج دو تا با هم فرزندان جدیدی پدید آید و آنها رابطه تولیدی نسبت به هم داشته باشند یا رابطه طولی نسبت به هم پیدا کنند. آنها رابطه عرضی نسبت به هم دارند. یعنی این از فرزندان او نیست. این یک طرفی است و آن هم یک طرف دیگر. یعنی آن عُجبی که اینها در رأس می کنند؟؟؟ ما در رأس می گفتیم که ایمان در رأس است و از ایمان و شکر... اینجا می گویند اینها دو خوبی هستند و از هم مستقل هستند. همین طور در مورد بدی ها. اینها می گویند نظام مخروطی و هرمی نداریم. بلکه نظام استوانه ای است. این دیدگاه در واقع می خواهد بگوید که اگر دیدگاه هرمی را داشته باشیم ما نه فقط اخلاق داریم بلکه نظام اخلاقی هم داریم. اگر منشوری و استوانه ای باشد ما اخلاق داریم ولی دیگر نظام اخلاقی نداریم. چون نظام آن است که بین اعضاءاش رابطه تولیدی و تولدی وجود داشته باشد.

اخلاق عرفانی بیشتر به نظام قائل هستند. اخلاق های عرفانی بیشتر به امّ الفضائل و امّ الرذائل قائلند و می گویند. مثال می زنم اگر اخذ به ظاهر بشود کرد. آن چیزی که در عالم فقط یک بت وجود دارد و آن هم بت نفس شماست، یعنی می خواهد بگوید که همه چیز از بت پرستی شروع می شود. و می گوید هر بدی از خودپرستی شما می شود. خود را نبین که رستی. یعنی اگر خود را نبینی رها شدی. این مثل این است که مادر و امّ الفسادی که ما داریم همه از خودبینی است. یا آن کسی که می گوید امّ الرّذائل این است که به وضع خودت راضی باشی. اگر به وضع خودت راضی شدی دیگر وضعت خراب است. به گفته یکی از رفقا می گوید اگر می خواهید تحول پیدا کنید باید اول تهوّع پیدا کنید اگر آدم از خودش حالش بهم نخورد، تحولی پیدا نمی کند. نمازم که سرجاشه، روزه ام که سر جایش، وضعم هم که خوبه پس همه چیز خوب است. یعنی هر کس به وضع موجود خودش راضی شد این مادر همه مفاسد است.

و اما آخرین سؤالی که مطرح می شود این است که فوائد اخلاقی زیستن چیست؟ که اینجا سه تا قول بزرگ وجود دارد. با آن سود فرقش این است که وقتی آن سود را می گوییم ما هدفمان را از اخلاقی زیستن را می خواهیم ببینیم چیست؟ ممکن است ما یک اهدافی داشته باشیم فارغ از اینکه ما به آن برسیم یا نرسیم، یک فوائد جمعی هم باید داشته باشد. فائده یک محصول فرهنگی است. مولوی می گفت، به هر کشاورزی که می پرسید چه می کاری می گفت گندم. ولی معنیش این نیست که کاه ها را دور می ریزند. بلکه معنیش این است که برای کاه زحمت نمی کشند، بلکه برای گندم است و محصول فرعی اش کاه است. گندم را برای گندم به دست آوردن می کارند. ما به دنبال این کاه هم هستیم. که چه پیامدی دارد اخلاقی زیستن.

یک دیدگاه می گوید اخلاقی زیستن باعث می شود که زندگی اجتماعی بقایش کمّاً و کیفاً محفوظ بماند. این فایده اش است. یعنی اگر اخلاقی زندگی نکنیم اولین خسارتی که می بینیم زندگی اجتماعی کمّاً و کیفاً ضرر می بینیم، کمّاً معلوم است ولی کیفاً یعنی اینکه یک جامعه هنوز نابود نشده ولی در آن جامعه عدم امنیت است، عدم اعتماد است، فقر است، هزار مشکلات دیگر وجود دارد. این یک پیامد.

پیامد دوم، می گویند بحث این نیست. می شود بدون اخلاق هم جامعه کمّاً و کیفاً از هم نپاشد. می گویند امروزه این کار اخلاق را حقوقدان انجام می دهد. قانون جلویش را می گیرد. قانون اگر رعایت شود جامعه متلاشی نمی شود. آنها می گویند فایده اخلاق آرمان های روانشناختی است. آدم وقتی اخلاقی زندگی می کند، و راست می گوید یک آرامش درونی دارد و وقتی دروغ می گوید اضطراب دارد، دل نگران است،

و وقتی هم راستگویی و صداقت و تواضع و احسان دارد این سلسله امور روانی برایش حاصل می آید و کاری به کیان اجتماعی ندارد. در جوامع غربی، مثل کشورهای اسکاندیناوی، که کشورهای کوچکی هستند با تعداد جمعیت های ۳ میلیون و ۴ میلیون و... این جوامع واقعاً روابط اجتماعی شان بالا است. با قانون این کار را کرده اند. یعنی هیچ مشکل اجتماعی وجود ندارد. ولی خودکشی وجود دارد، افسردگی وجود دارد. بیماریهای عصبی وجود دارد. والیوم مصرف زیادی دارد، بی خوابی وجود دارد. به خاطر اینکه امور روانی گویا حاصل آن است. امور بیرونی را با زور قانون هم می شود حل کرد، بهداشت وجود داشته باشد، بیماری ریشه کن شود، ظلم کسی به کسی نکند، مالیات را بپردازند، ولی در عین حال انگار یک چیز دیگری هم وجود دارد. کسانی که گفتند اخلاقی زیستن یعنی کسی که عمل می کند به اخلاق از لحاظ روانی سلامت پیدا می کند، آرامش پیدا می کند، شاد است، امیدوار است، معنا در زندگیش پیدا می کند. اما دیدگاه سوم هم می گوید آن هم نه. چون دیده اند که گاهی اخلاقی زیستن عکس خواسته های روانی هم هستند. یعنی گاهی وقتی اخلاقی زندگی می کند به وضع روانی خودش ضربه می زند. و می گویند نمی شود به آن تکیه کرد.

دیدگاه سوم می گوید آدم وقتی اخلاقی زندگی می کند یک استکمال درونی احساس می کند، یعنی احساس می کند که دارد بزرگ تر می شود، دارد یک انسان بالغ تری می شود. selfrispeckt آدم، احترام به خود آدم بالا می رود. آدم درد و رنج ممکن است بکشد ولی احساس می کند که الان مهمتر، عظیم تر، با جلاتر، خلاصه با دیکلیتی بیشتر می روم. این معنا چلیم تر از گذشته ام است. حالا من راست گفته ام و به هزار مخمصه افتاده ام و هزار گرفتاری داشته ام. ولی الان یک دیکلیتی دارم که قبلاً نداشتم. قبلاً پیش خودم خوار بودم، خفیف بودم، عزت نفس نداشتم، پیش خودم عزیز نبودم. الان پیش خودم احساس کرامت و عزت می کنم.

خیلی وقتها هست که اصلاً اخلاقی زیستن، محبوبیت و خیلی چیزهای اجتماعی را از آدم می گیرد. آدم ثروت، قدرت، جاه و مقام، حس اجتماعی، شهرت، محبوبیتش را از دست می دهد. حضرت علی(علیه السلام) از نظر ما شیعیان یک انسان در کمال اخلاقی است. ولی می گفت الهی سَعِمْتُ و سَعِمْتی و مَلِلتُهُم و مَللتی خدایا من از اینها دلتنگم اینها هم از من دلتنگند، من اینها را ملول کردم و اینها هم من را ملول کردند. ایشان یک انسان اخلاقی زیست است ولی در عین حال دارد اصلاً امور اجتماعی را از دست می دهد. یعنی این طور نیست. یعنی می خواهم بگویم این طور نیست که لزوماً هر کسی اخلاقی زندگی کند، عزتش پیش دیگران بیشتر می شود. حضرت علی(علیه السلام) به خاطر عادلانه زیستن خیلی از افراد خود را از دست داد. و معاویه با کمال رذالت و پستی که داشت خیلی جمع می کرد، زندگی هموار و پستی داشت، قیژ قیژ نداشت زندگی اش، همه اش با همه اصطکاک داشت. این است که آدم نباید به امید اینکه یک حسن نامی پیدا کند و نیکونام بشود و حسن شهرت پیدا کند و اخلاقی زیست کند. و هر چه آدم متواضع تر و اخلاقی تر و راستگوتر و ... باشد بعضی وقتها آدم های دغل عزّت بیشتر دارند و حرمت بیشتر دارند، و آدم خفیف هم هست و هیچ اجر اجتماعی لازمه اخلاق نیست.

این سه تا قولی که گفتم، هر سه بسائط اخلاقی بودند، از ترکیب اینها می شود شش قول درست کرد. یک و دو را با هم بگویند یا یک و سه را با هم بگویند یا... این هم که یک و دو و سه با هم گفته می شود، من کسی را نمی شناسم که هر سه

قول را گفته باشد و بگوید فایده اش هم اولی است هم دومی و هم سومی را با هم. ولی یک و دو با هم دو و سه با هم سه و یک با هم گفته شده است.

سؤال: فرق اخلاق عرفانی با اخلاق دینی یا؟؟؟؟

جواب: بله، من تا همین هفته گذشته یک رساله دکترا داشت در تهران دفاع می شد، آن قسمت هم راجع به اخلاق از دیدگاه مولانا بود. در جلسه دفاع، بین اساتیدی بحث درگرفت که آیا باید اخلاق مولانا را اخلاق دینی بگوییم یا اخلاق عرفانی فرض کرد. خیلی بحث شد، که اصلا چه چیزی بین اخلاق دینی و عرفانی و اخلاق عرفانی وجود دارد. آیا می شود گفت که اخلاق عرفانی یک نوع اخلاق دینی و مذهبی است. و یک بحثی هم بین استادان راهنما و مشاور و... درگرفت و من عرض کردم که اخلاق دینی و عرفانی را از سه جهت می شود بینشان میز قایل شد. می شود گفت واقعاً این ها دو مفهوم هستند ولو در یک جایی دو مفهوم با هم تصادف داشته باشند. یکی اینکه در اخلاق دینی و مذهبی همیشه پاداش اخروی اگر انگیزه عمل نیست، لااقل ضمانت اجرا هست. همیشه بهشت و جهنم، پاداش و کیفر اخروی، اگر انگیزه آدم نباشد، ولی ضمانت اجرا هست. ولی اخلاق عرفانی این طور نیست، اخلاق عرفانی پاداش و کیفر اخروی انگیزه عمل در آن نیست. یک دیدگاه دوم که می توان تفاوت عمده می شود گفت این است که اخلاق دینی و مذهبی ظاهراً همیشه اتکا بر یک خدای متشخص انسان وار دارند ولی اخلاق عرفانی لزوم ندارند. نه اینکه لزوماً متوقف نیست. ولی لزوم ندارد که متکی بر خدای متشخص انسانوار باشد. این هم یک تفاوت دوم. یعنی ما اخلاق های عرفانی فراوانی داریم که اصلاً متوقف نیست بر خدای متشخص انسان وار ولی اخلاق است. این هم یک دیدگاه دوم. اما دیدگاه سوم این است که میزان تأکید اخلاق دینی و مذهبی بر روابط بیرونی اجتماعی معمولاً بیشتر از میزان تأکید اخلاق عرفانی بر روابط بیرونی و اجتماعی است. یعنی اخلاق عرفانی بیشتر معطوف به اصلاح نفس، اصلاح خود است. بیشتر از اخلاق دینی و مذهبی، اخلاق دینی و مذهبی بیشتر جنبه برون گرایانه و ظاهرگرایانه دارند نسبت به اخلاق عرفانی. یعنی در اخلاق های عرفانی معمولاً بیشتر آدم ها سر بر جیب خود دارند که عیوب خود را بازشناسی کنند، چرا من بخل دارم، چرا حسد دارم، چرا شهوت طعام دارم. به تعبیر دیگر ذره بین در اخلاق عرفانی بیشتر روی خود شخص است. در اخلاق عرفانی گرایش به خود بیشتر دارد. در اخلاق های دینی و مذهبی گرایش به خود کمتر است. این طور می گویم اعداءکم بنفسک التی بین جنبک... انگار بیشتر زبان حال و شعار اخلاق عرفانی است. بیشتر می گویند حواست به خودت باشد و بدان که تو از هیچ کس ضربه نمی خوری الا از خودت. تو می توانی خود را خاکستر نشین و خاک بر سر کنی. انگار به نظر می آید در اخلاق عرفانی یک چنین حالتی بیشتر است.

این سه تفاوت را به نظر من می شود گفت. این سه تفاوت مفهومی است. اما اینکه واقعاً بشود گفت که مرزها چنان بارز است که بشود گفت هر اخلاق عرفانی لزوماً دینی و مذهبی نیست یا هر اخلاق دینی و مذهبی را لزوماً بشود گفت عرفانی نیست، نمی توان چنین چیزی گفت.

سؤال: اخلاق عرفانی می شود گفت زاییده سلوک عارف است. اما آن زاییده این است که؟؟؟ یکی خدا محور و دیگری انسان محور است.

جواب: آیا قبول نداری که عارفانی هم هستند که واقعاً اخلاقشان زاییده دستورالعمل های دینی است؟

سؤال: اخلاق دینی دارند ولی اخلاق عرفانی ندارند. یعنی زاییده درون عارف باشد.

جواب: من یک نمونه می گویم مثلاً یکی از بارزترین شخصیتهای جهان اسلام از لحاظ تشرّعش، خواجه عبدالله انصاری، می دانید که فقیه حنبلی هم بود، حنبلی ها هم خیلی آدم های قشری هستند. ایشان خیلی فقیه مسلک بود، ولی فکر نمی کنم

کسی به ایشان بگوید که به همین جهت دیگر اخلاقش عرفانی نیست. ایشان عارف بودند ولی خیلی به حدیث نبوی توجه داشتند و خیلی به قرآن توجه داشتند. وقتی ایشان را با عطار قیاس می کنیم، می بینیم که خیلی بینشان فاصله است. ولی هر دو را معمولاً عارف می دانیم. من خیلی روی این مکتب تأکید نمی کنم ولی احساس می کنم در هر دین و مذهبی هم عارفانی هستند که جوری حرف می زنند که گویا اخلاق عرفانی شان تفسیر متون مقدسشان است. اصلاً می گویند که متون مقدس می گوید که این طور زندگی کنید و متون مقدسمان این چیزها را از ما می خواهد و... خیلی البته در این مورد تعصّبی ندارم.

سؤال: یک عارفی ممکن است تجربه عرفانی داشته باشد ولی از لحاظ فکری درست نباشد، لزوماً می توانیم بگوییم که یک عارفی ممکن است اخلاق عرفانی نداشته باشد، و فقط اخلاق دینی داشته باشد. می شود چنین چیزی؟

جواب: آن وقت روی چه اساسی می توان گفت عارف.

سؤال: به دلیل تجربه عرفانی اش.

جواب: بله می توان گفت. بعید نیست. چنین چیزی محال نیست. که تجربه عرفانی داشته باشد.

سؤال: ممکن است تجربه اش عرفانی باشد، ولی دیدگاهش اشتباه باشد. سیر و سلوکش عرفانی نباشد و سیر و سلوک دینی داشته باشد.

پایان.

جلسه هشتم

بخشی که امروز به پایان می برم، بخش سوم عرفان مقایسه ای است. یعنی وقتی که مقایسه بین عرفانهای نظری صورت می گیرد، اینجا می خواهیم ببینیم که چه مواردی برای مقایسه متصور است و چه مواردی از این مقایسه ها اصلاً صورت گرفته و در بابش کتابها، رسائل، مقالاتی نوشته شده است.

عرفان نظری بر خلاف آن دو قسم قبلی، یعنی بر خلاف تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی یا به تعبیری عرفان عملی، در اینجا ما به گزاره های **factual** سر و کار داریم. یعنی گزاره هایی است ناظر به واقع. در عرفان عملی ما هیچ گزاره ناظر به واقعی نداریم، اینجا انشائیات است که قدمای ما گفته اند چه بکن چه مکن. چگونه باش و چگونه مباش. چه ربطی و نسبتی با فلان موجود چگونه باش یا چگونه مباش و مثل اینها.

در عرفان عملی اصلاً گزاره فکچوال **factual** ندارد، گزاره هایی هستند که به تعبیر قدما انشائی هستند. اگر ما سراغ از گزاره های اخباری بگیریم، آن وقت ما با نظری سر و کار داریم و در عرفان نظری ما با گزاره های اخباری سر و کار داریم یعنی سلسله اخبارهایی که از عالم واقع به ما داده می شود. در عرفان نظری، حالا این عالم واقع البته اعم از عالم درون انسان و عالم بیرون انسان عالم طبیعت و عالم یا عوالم غیر از عالم طبیعت. باز اعم است از اخبار از گذشته، اِخبار از حال، اِخبار از آینده، باز اعم است از اِخبار از واقعیت های جزئی یا قوانین کلی، باز اعم است از اِخبار از ظواهر همه اینها و چیزهایی که نگفتم باید در دایره شمول عرفان نظری بگنجانید عرفان نظری می گوید جهان هستی چگونه است و چگونه نیست موجودات جهان هستی چه ارتباطی با یکدیگر دارند. چه ارتباطاتی ندارند. یک سلسله به گفته قدما گزاره های اخباری و به گفته امروزی ها گزاره های فکچوال هستند. یعنی ناظر به واقع هستند. ما با این گزاره ها سر و کار داریم. وقتی می گوییم ناظر به واقع فقط ناظر به واقع است. ممکن است یک گزاره ناظر به واقع باشد و کسی واقع را کاذبانه گزارش کند. یک گزاره ای هم باز ناظر به واقع است ولی واقعیت را صادقانه گزارش کند. مثلاً من اگر بگویم امروز چهارشنبه است گزاره ناظر به واقع است یا ۵ شنبه یا جمعه است باز هم ناظر به واقع است. ناظر به واقع بودن اعم از صادقانه یا کاذبانه بودن است. به تعبیر دیگر در عرفان نظری به آن چیزی سر و کار داریم که قدما به آن می گفتند قضیه و بعد می گفتند «قضیّه یحتمل الصّدقَ و الکذب.» این جاست که بحث صدق و کذب پیش می آید. ما اینجا در عرفان عملی صدق و کذب نداریم. اینجا بحث صدق و کذب طرح می شود که چه گزاره هایی صادقند و چه گزاره هایی کاذبند. خوب این مقدمه لازم بود.

حالا در عرفان نظری وقتی با گزاره های ناظر به واقع که قدما آن را به قضایا تعبیر می کردند سر و کار داریم. یعنی با اقوالی که یحتمل الصّدق و الکذب هستند یعنی اقوالی که احتمال صدق و کذبشان می رود. اعم از اینکه واقعیتهای انفسی باشند، واقعیتهای آفاقی باشند، واقعیتهای زمانی، واقعیتهای لازمانی، واقعیتهای طبیعی، واقعیتهای ماورای طبیعی، هر چه باشند جهات مقایسه خیلی عدیده ای بین عرفانهای نظری وجود دارد. اول جهت مقایسه ای که بین عرفانهای نظری وجود دارد این است که دو تا عرفان نظری یا سه تا را در نظر بگیریم اول مقایسه ای که می توانیم صورت دهیم این است که چقدر این عرفانها از **consistensi** برخوردارند یا نه. این اول جهت مقایسه است.

چقدر یک عرفان نظری در درون خودش از **consistensi** برخوردار است. یعنی از سازگاری اخلاق خود. وقتی **consistensi** گفته می شود یعنی اجزا با یکدیگر سازگاری داشته باشند.

ممکن است من دو تا عرفان را با هم مقایسه کنم و بگویم **consistensi** این عرفان بیشتر از **consistensi** این یکی عرفان است. یا **consistensi** این عرفان کمتر از **consistensi** آن عرفان دیگر است. یعنی بگویم که این اجزائش با هم سازگارترند،

هماهنگ ترند و متناسب ترند و هم نواترند. آن یکی این درجه از تلائم، این درجه از هم نوایی و سازگاری و تناسب درونش برقرار نیست. خوب چرا در این جا **consistensi** مهم است؟ به دلیل اینکه وقتی شما در این جا با گزاره های ا خباری سر و کار دارید وقتی با قضایا سر و کار دارید وقتی **consistensi** بین گزاره ها نباشد، آن وقت باید نتیجه گرفت که این گزاره ها حداکثر یکی شان صادق است ولی تعبیرشان کاذب است. اگر بنا باشد که من یکی یا دو یا سه یا پنج گزاره داشته باشم که با هم سازگاری نداشته باشند نتیجه ای که باید بگیریم این است که حداکثر از این گزاره ها یکی شان صادق است. شاید آن یکی هم صادق نباشد. بقیه صادق نیستند. یعنی سازگار با واقع نیستند. چرا؟ چون اگر یکی صادق باشد و گزاره های دیگر با آن ناسازگار باشند خوب معلوم است که گزاره های دیگر کاذب اند. چرا؟ چون هیچ وقت میلیونها گزاره **factual** صادق با هم ناسازگاری ندارند. اگر میلیاردها میلیارد گزاره داشته باشیم که همه فکچوال باشند یعنی ناظر به واقع باشند و همه شان هم واقع و صادقانه گزارش شوند، این ها هم با هم سازگاری دارند. حالا اگر رسیدیم به یکی دو تا سه تا پنج تا ده تا گزاره که با هم ناسازگاری دارند نهایتاً باید بگویم که یکی شان صادق است. حتی ممکن است یکی اش هم صادق نباشد. حالا چه وقت یکی اش صادق است و چه وقت یکی اش هم می تواند صادق نباشد؟ بسته به این است که این ناسازگاری این **consistensi** که وجود دارد از مقوله تضاد باشد یا از مقوله تناقض. اگر دو تا گزاره ای تناقض داشته باشند با هم، مسلماً دیگر یکی شان صادق است. دو تا گزاره اگر ناسازگاری شان از مقوله تناقض باشد، خوب مسلماً یکی شان صادق است و یکی شان کاذب است. چرا؟ چون ارتفاع نقیضین هم امکان پذیر نیست. چون همان طور که اجتماع نقیضین هم امکان پذیر نیست پس ارتفاع نقیضین هم امکان پذیر نیست پس چون ارتفاع نقیضین امکان پذیر نیست، امکان ندارد که هر دو کاذب باشند. چون آن وقت مرتفع می شوند هر دو تا نقیض. بنابراین حتماً یکی شان صادق است. اما اگر دو یا سه یا چهار گزاره داشته باشیم که اینها **inconsistensi** یعنی ناسازگاری شان از مقوله تضاد باشد نه از مقوله تناقض. آن وقت ممکن است که همه کاذب باشند و یکی شان هم صادق نباشد.

یعنی اگر من گفتم که این برگ این درخت سرخ است، یا برگ این درخت زرد است یا برگ این درخت آبی است، هر سه تایشان کاذب هستند. چرا؟ چون این سه تا گزاره با هم تناقض ندارند که ارتفاعشان امکان پذیر نباشد. بلکه تضاد دارند و اگر برگ این درخت سبز باشد، هم گزاره برگ این درخت قرمز است کذب است، هم گزاره برگ این درخت آبی است کاذب است و هم گزاره برگ این درخت زرد است کاذب است و هم گزاره برگ این درخت سفید است. در واقع همه کاذب است. خوب بنابراین اول جهت مقایسه این است که ما عرفانهای نظری را از جهت اینکه **inconsistensi** دارند یا ندارند با هم مقایسه کنیم. حالا بحث بر سر این است که **consistensi** وقتی گفته می شود همیشه ناظر به سازگاری درونی است. این که این مجموعه با بیرون خود سازگار است یا نه فعلاً محل بحث نیست. **consistensi** وقتی گفته می شود فرقش با **coven** (ناواضح) در این است. یکی ما داریم که مثلاً وقتی من پنج ده یا بیست جمله می گویم،این جملات با یکدیگر در درون خودشان سازگار باشند. اگر سازگار باشند آن وقت می گوییم **consistensi** دارند، با هم سازگارند. درست است؟ اما یک وقت بحث بر سر این است که این چند جمله ای که من می گویم با هم سازگارند ولی هیچ کدام با واقعیت مطابقت ندارند. این جا بحث، بحث (کارس پورنس) است. یعنی بحث مطابقت است همیشه بحث مطابقت وقتی گفته می شود، یعنی یک نظام با واقع وقتی مقایسه می شود، آن وقت مطابقت پیش می آید. وقتی یک نظام فکری، یک نظام عقیدتی، خوان نظام فلسفی، خواه نظام عرفانی. خواه نظام الهیاتی، خواه نظام تجربی، خواه نظام تاریخی و... یک مجموعه سخن وقتی گفته می شود، صرف این سخنان هر چه

می خواهد باشد یک وقت بحث بر سر این است که این مجموعه در درون خودش با هم می خواند یا نمی خواند. این جا بحث بر سر **consistensi** یا **inconsistensi** است، سازگاری یا ناسازگاری.

یک وقت بحث بر سر این است که اصلاً همه اجزاء مجموعه با هم بخوانند، حالا این مجموعه با واقع خودش می خواند یا نه؟: درست است؟ با واقع خودش می خواند یا نه یعنی وقتی می گویم من به شما بگویم که امروز چهارشنبه است و اینکه بگویم الان ساعت یک بعد از ظهر است این دو تا با هم می خوانند. امروز چهارشنبه است با الان ساعت یک بعد از ظهر است هر دو با هم می خوانند ولی مجموعشان با واقع نمی خوانند.

یعنی کارنس پوندنس وجود ندارد. ما الان بحثمان بر سر **consistensi** است. خوب در **consistensi** د جور **consistensi** متصور است. یعنی در درون این نظام می خواهیم ببینیم سازگاری وجود دارد یا نه؟ اما این سازگاری دو جور است. یکی سازگاری این است که آیا منطقاً مجموع این گزاره ها را می شود پذیرفت یا نه؟ یعنی آیا این ها با هم تناقض ندارد؟ آیا این ها با هم تضاد ندارند؟ آیا هیچ وج تقابلی با هم ندارند یعنی من این ده تا گزاره ای را که این عارف عرفان نظری گفته شیخ محمود شبستری گفته محی الدین عربی گفته هر ده تایش را من می توانم بپذیرم یا نه؟ این یک نوع سازگاری است که سازگاری بین اجزاء است. همانطور که عرض کردم و بحث بر سر این است که آیا این مجموعه قابل پذیرش هست به لحاظ ارتباط درونی اعضایش با یکدیگر یا نه؟ این یک **consistensi** است. یک نوع دیگر **consistensi** دوم هم وجود دارد. این نوع دوم به جهت یک مسئله تاریخی در عرفان نظری مهم است. تاریخاً وقتی در نظر می گیریم عرفان نظری را می بینیم عرفان های نظری اکثریت قریب به اتفاقشان در ذیل ادیان پدید آمده اند. مثلاً عرفان نظری محی الدین عرفان نظری است که در ذیل دین اسلام پدید آمده است. کما اینکه عرفان نظری «رامان جا»، یا «شنکرای» یک عرفان نظری است که در دل سنت دینی آیین هندو پدید آمده است. چون به لحاظ تاریخی اکثریت قریب به اتفاق عرفان های نظری ذیل یک دین و مذهب خاصی پدید آمده است به این لحاظ یک نوع **inconsistensi** دوم وجود دارد و آن این است که آیا اجزاء عرفان نظری با آن دین و مذهبی که آن عرفان خودش رو به آن دین و مذهب ملفق و محلق می داند آیا می خواند یا نمی خواند؟ این هم باز سازگاری درونی است. ولی سازگاری درونی است که فقط به لحاظ مسائل تاریخی این پیش آمده یعنی اگر عرفان ها ذیل ادیان و مذاهب رشد نمی کردند و کاملاً مستقل از ادیان و مذهب رشد می کردند دیگر پروای این که یک عرفانی با کتاب و سنت می خواند یا نمی خواند نداشتیم. اما الان وقتی شبستری می گوید من مفسر قرآنم یا محی الدین عربی می گوید حرفهای من هم حرفهای تفاسیر آیات و احادیث نبوی است، من یک نوع سازگاری یا ناسازگاری دوم هم برای ما پیش می آید.

حالا این مجموعه سخنان فارغ از سخنان منطقی که با هم سازگارند یا نه آیا مجموعه شان با قرآن و سنت نبوی که مدعی اند تفسیر آن قرآن هستیم، تفسیر آن سنت نبوی هستیم و ذیل آن قرآن سنت نبوی قابل اندراج هستیم آیا می خوانند یا نه؟ آیا مثلاً نظریه رحمت عام الهی که محی الدین عربی به آن قائل است به عنوان یک بحث در عرفان نظری، آیا این واقعاً سازگار هست با عذابی که در آخرت وعید داده شده با عذاب جهنم سازگاری دارد یا ندارد. بالاخره می گوید من دارم آن را تفسیر می کنم. آیا مثلاً جبری که در عرفان نظری برخی از عارفان ما وجود دارد آیا با قرآن سازگار است یا نه؟ این هم باز درونی است.

بحث بر سر این است که آیا این اجزاء به لحاظ منطقی اولاً با هم سازگاری درونی دارند یا نه؟ و به لحاظ این که آیا با کتاب و سنت یا با متون مقدس آیین بودا یا با متون مقدس آیین هندو یا با متون مقدس یهودیت با هم سازگاری دارند یا

سازگاری ندارند؟ البته شکی نیست که هر عرفان نظری، این را از جهت دوم باید با متون مقدس خود آن دین سنجید که آیا واقعاً سازگاری دارند یا سازگاری ندارند.

خب حالا به این توجه کنید. اینجا یک سؤال پیش می آید و آن این که خوب حالا اگر سازگاری داشته باشند به نظر شما می آید که یک حُسنی است. می گوییم بله. می گویند اگر ناسازگاری داشته باشند هم طبعاً به نظر شما می آید که یک عیب است. می گوییم بله. می گویند ولی چه بسا ناسازگاری داشتن عیب به حساب نیاید. می گوییم چه طور می گویند که ناسازگاری داشتن عیب به حساب نیاید. می گویند چه بسا این گزاره ها حاکی از عوالم و ساحاتی هستند که در آن عوالم و ساحات قوانین منطق جاری نیست. ساری و جاری نیست. کما این که بعضی از فیلسوفان عرفان ادعا کرده اند، گفته اند آنچه که عرفا می گویند. گزارش از یک عوالمی است، گزارش از یک ساحت هایی است از یک سوق هایی است که در آن سوق ها و در آن نواحی و در آن ساحت ها، اصلاً قوانین منطق آن جا کاربری ندارند. آن جا اجتماع نقیضین هم استحاله ندارد. ارتفاع نقیضین هم استحاله ندارد. اجتماع ضدین هم استحاله ندارد. و بنابراین، این که ناسازگاری داشته باشد اقوال یک عارف در عرفان نظری اش، این عیبی برای آن عرفان نظری محسوب نمی شود.

بله اگر فیلسوفی در مطالب فلسفی اش ناسازگاری وجود داشته باشد، عیب است. چون دارد راجع به ساحت عقلانی هستی حرف می زند ولی عارف چه بسا راجع به ساحت غیر عقلانی بلکه ساحت ضد عقلانی و خرستیز هستی دارد حرف می زند. بنابراین حرفهایش اگر با هم ناسازگار باشد عیب و ایرادی ندارد.

این یک اشکال. به این اشکال دو تا جواب به نظر بنده می شود داد.

نکته اول این است که اگر ساحتی وجود داشته باشد که در آن ساحت قوانین منطق ا عمال نشود اگر ساحتی به فرض وجود داشته باشد، در باب آن ساحت دیگر باید سکوت کرد. نباید سخن گفت و در عین حال تناقض سخن را عیب سخن ندید. تضاد سخنان را عیب آن سخنان ندید. اگر یک عالمی وجود دارد که در آن عوالم قوانین منطق همه اش نقض شود. ما در باب آن عالم به حیرت می افتیم و به سکوت ناشی از حیرت می افتیم. ما در باب آن عالم با راز سر و کار داریم. و این را من در جای دیگر هم گفته ام. عارف اگر فرض کنیم که ساحت یا ساحاتی در هستی وجود داشته باشد و در آن ساحت یا ساحات قوانین منطق وجود نداشته باشد، عارف نباید از آن ساحات سخن بگوید، دم بزند و بعد بگوید سخن می گویم از آن ساحات، دم هم می زنم از آن ساحات ولی در آن سخنان من اگر تضادی دیدید عیب سخنم به حساب نمی آید؟ اگر تناقض دیدید عیب سخنم به حساب نمی آید. اگر در جایی باشد که چنین باشد آن جا دیگر ساحت راز است و در برابر راز موضع درست، موضع خاموشی است. نه موضع سخن گفتن و بعد سخن خود را از هر عیب و نقضی هم مبرا دانستن و گفتن این که تناقض این جایش عیب نیست. تضاد در این جا عیب نیست. این جا باید خاموش بود. آخریه گزاره از هفت گزاره مهم راسله منطقی فلسفی ویتکنشتاین. رساله منطقی فلسفی ویتکنشتاین به صورت یک ساختمان معمارانه نوشته شده است. هفت گزاره اصلی دارد. و بعد از آن گزاره ها از متفرع می شود گزاره های دیگری و از آن گزاره ها گزاره های دیگری و از آن ها گزاره های دیگر. و کل نظام فلسفی ویتکنشتاین متقدم نه متأخر پدید می آید. این هفت گزاره اصلی آخرینشان که هفتمین گزاره است این است که آنچه را که درباره اش سخن نمی توان گفت باید با خاموشی با آن چیز مواجه شد.

یعنی اگر شما با راز سر و کار پیدا کردید، آن جا دیگر نباید سخن گفت و بعد گفت که حالا این سخن ما یک سخن متضاد است و تضاد هم عیب ندارد و تناقض هم عیب ندارد.

آن جا باید با خاموشی مواجه شد. چرا؟ برای این که سخن وقتی می گوییم برای این است که طرف مقابل سخن من را فهم یا فهم و قبول کند. هر وقت من سخنی برای شما گفتم یا شما سخنی برای من گفتید یا برای این با هم سخن می گوییم که سخن را طرف مقابل فهم کند فقط. حالا خواه قبول کند، خواه نکند. یا نه می خواهم بگویم که نه هم فهم کنی و هم قبول کنید. اگر من یک سخنی به شما گفتم و گفتم این سخن را می گویم و فارغم از این که بفهمی یا نفهمی. و طبعاً به طریق اولی فارقم از این که قبول کنی یا نه. آن وقت می گویند که این نقض غرض است. آدم سخن را برای فهم مخاطبش یا برای فهم و قبول مخاطبش می گوید. خوب اگر سخن را برای فهم یا برای قبول مخاطب می گوید سخنی که درونش تناقض وجود داشته باشد که نه قابل فهم است برای مخاطب و نه به طریق ا ولی قابل قبول خواهد بود. سخن متناقض را هیچ کس نمی فهمد. و سخن متناقض را علاوه بر اینکه طرف مقابل شما نمی فهمد، طبعاً به طریق اولی قبول هم نمی کند چون قبول فرع بر فهم است. وقتی چیزی را فهم نکنید، قبول هم نمی توانید بکنید.

ما به توصیه ها و سخنان پراکنده نمی گوییم اخلاق عرفانی یا عرفان نظری. یا نظام عرفان عملی. ما نظام وقتی می گوییم که کسی آمده و می خواهد یک مجموعه ای را برای ما بیان کند. این که یک کسی یک سبحان معظم الشأنی (نامفهوم).

محی الدین عربی می گوید من می خواهم جهان هستی را برای تو تصویر و تفسیر کنم. ما آن چیزی که از مقوله شک و طامات است، ما آن را قبول نداریم. چون یک سلسله سخنان پراکنده است که در زمان های مختلف و از انسان های مختلف بیان شده اما اگر کسی مثل شیخ محمود شبستری در گلشن راز یا ابن عربی در فتوحات مکیه اش و کتاب های دیگرش مثلاً در فصوص و حکم می خواهد بگوید من دارم نظام هستی را برایتان تفسیر می کنم می گوید مثلاً جهان این جوری است. دنیایش این است. آخرتش این است. عالم برزخش این است. عالم مجردش این است. عالم مادیاتش این است. گذشته این است و آینده این است خدا این است، ما می گوییم وقتی می گوییم عرفان نظری یعنی به این مسئله می گوییم. وقتی بنا شد که به تناقض و تضاد کشیده شد کار ما دیگر قدرت فهم نداریم. حالا یک چیزی را اشاره کنم که یک استدلالی کوپر در فلسفه علم آورد که این استدلال یک استدلال ساده ای هم هست. یک استدلالی نیست که خیلی عجیب و غریب باشد ولی به هر حال فرمولاسیونش به دست همین کوپر صورت گرفته که اگر یک آدمی یک تناقض در زندگی پذیرفت دیگر تمام تناقض های هستی را باید بپذیرد. یک استدلال خیلی جالبی کرده که شما می توانید ببینید. کوپر با یک استدلال خیلی ساده نشان داده که اگر گفتید که من قبول می کنم که امروز هم یکشنبه هست و هم یکشنبه نیست. من فقط این تناقض را در عالم قبول می کنم. من هیچ تناقضی را قبول نمی کنم. من فقط می پذیرم که هم یکشنبه هست و هم یکشنبه نیست. کوپر نشان داده که همین یکی که پذیرفتید دیگر هر تناقضی که دلمان بخواهد بر شما تحمیل می کنیم. استدلال هم استدلال قوی و جدّی و محکمی است. خوب حالا من بحثم بر سر این است که اگر سخنی برای این گفته می شود که نظام جهان به تفهیم بشود اول و تقبیل بشود (به معنای قبولاندن نیست). ثانیاً بالاخره اگر قرار است که ما عرفانی را فهم بکنیم و بعد علاوه بر این که فهم کنیم قبول کنیم، دیگر چاره ای نیست، اگر به رازی کسی برخورد دیگر باید در مقابل این راز سکوت کند و بعد بگوید که عاشقی چیست. گفتم که چو ما شوی بدانی.

بگوییم اگر کسانی که مثل ما شدید، خودتان هم با همین صحنه هایی که ما مواجه شدیم مواجه شدید برای مواجه ناشده ها گفتن سودمند نیست و برای مواجه شده ها گفتن مورد نیاز نیست.

آن ها که مواجه شده اند که اصلاً نیاز ندارند به گفتن ما، چون مثل خود ما عاشق شده اند. و آن ها هم که نشده اند اصلاً این سخنان برایشان گفتنی نیست. به دلیل این که نه قابل فهم و نه قابل قبول است. اما نکته دوم. این یک بحث روش شناختی بود.

اما یک جواب هستی شناختی هم می شود به آن داد.

سؤال: اما عرفا خاموشی اختیار نکرده اند. آمده اند و گفته اند. هر چه را دیده اند. پس از آن آیه دیگری هم گفته اند هست. پس از این آیه گزارشی هم از آن جا داده اند.

ملکیان: ببینید. صرف اینکه کسی بگوید عالمی هست که در آن عالم قوانین منطق برقرار نیست، این جمله اگر هم جمله غیر مطابق با واقعی باشد باز هم در درون خودش **consistensi** دارد. این جمله خودش مشتمل بر تناقض نیست. خودش مشتمل بر تضادی نیست. یعنی اگر من گفتم که عالم یا عوالمی در هستی وجود دارد که در آن عالم یا عوالم هیچ قانون منطقی سر جای خودش نیست، تضاد و تناقض همین است.

این جمله چه درست باشد چه نادرست خودش مشتمل بر تناقض نیست. بنابراین یک عارف فقط می تواند این را بگوید که ایها النّاس فقط یک گزاره به شما می گویم. بدانید و آگاه باشید که ع المی هست که در آن عالم قوانین منطق حاکم نیست.

ما با این مشکل نداریم. مشکل نداریم یعنی نمی گوییم تو هم تناقض داری می گویی. چون اخبار از وقوع تناقض، خودش تناقض نیست. اِخبار از وقوع تضاد، خودش سخن متضادی نیست. اما اگر بعد از این که این را گفت شروع کرد این عوالم را به صورت یک نظام بر ما عرضه کند، که از ما سهم می طلبد. از ما که بیگانه هستیم با عرفان، از ما سهم می طلبد و از ما قبول متفرع بر فهم بطلبد این جاست که می گوییم اشکال اول اشکال متدیک است. اشکال روش شناسی است که آقا شما این جا باید سکوت می کردی. اگر کسانی همان مطاحل تو را طی می کردند و به آن عالم چشمشان باز می شد، آن ها دیگر نیاز به گفتن تو ندارند. و آن ها هم که چشمشان به آن عالم باز نشده، آن ها هم سخن تو برایشان سودمند نیست. به خاطر این که نه قابل فهم است و نه به طریق اولی قابل قبول. این اشکال روش شناختی است.

اما یک اشکال وجود شناختی وجود دارد. اشکال هستی شناختی و آن این است که آیا واقعاً می شود که عالمی وجود داشته باشد که در آن قوانین منطق برقرار نباشد؟ آیا چنین چیزی می شود؟ می شود یک عالمی یا ساحتی وجود داشته باشد که در آن ساحت اجتماع نقیضین هم بشود. .ارتفاع نقیضین هم بشود و اجتماع ضدّین هم بشود؟ اصلاً می شود یک چنین عالمی وجود داشته باشد؟ یعنی می خواهیم بگوییم که کاری نداریم که اصلاً اخبار از آن درست است یا نادرست. اصلاً یک چنین عالمی می شود وجود داشته باشد؟ چه عارف به آن عالم راه پیدا کرده باشد چه نکرده باشد؟ و چه پس از راه پیدا کردن هم ادعایش را بیان کند یا با سکوت برگزار کند. ما کاری نداریم. بحث متدیک نمی کنیم. به لحاظ اونتولوژیک. آیا می شود یک عالمی قوانین منطق درونش زیر پا گذاشته شود؟ یعنی جمع نقیضین شود؟ یا ترکیبی خودش نباشد چون در قوانین منطق هر چیزی خودش است؛ یک چیزی که خودش نباشد. غیر خودش باشد و تضاد وجود داشته باشد. یعنی واقعاً دو تا ضد با هم جمع شوند. این اشکال که یک اشکال اونتولوژیک است، این خیلی بستگی به این دارد که آیا ما قوانین منطق را قوانین جهان هستی می دانیم؟ یا قوانین جهان ذهن خودمان می دانیم. وقتی می گوییم اجتماع نقیضین محال است، یعنی در عالم واقع محال است دو تا نقیض با هم جمع شوند؟ اگر این طور بگوییم آن وقت اجتماع نقیضین محال است. قانونی است ناظر به عالم واقع. یا نه اجتماع نقیضین محال است یا سایر قوانین منطقی قوانین عالم ذهن اند. یعنی چه قوانین عالم ذهن اند؟ یعنی انسان ذهنش چونان است که نمی تواند بگوید امروز چهارشنبه است و بلافاصله بگوید و نیست! اقرار کردن به یک قضیه و اقرار کردن به

نقیض آن قضیه در وسع ذهن آدمی نیست. ممکن است در عالم واقع اجتماع نقیضین رخ دهد. جمع ضدّین رخ دهد. ما با این ساختار ذهنی مان عاجز هستیم از این که دو تا نقیض را با هم بهش اقرار کنیم. یا دو تا قضیه ضد را با هم بهش اقرار کنیم. یا دو تا قضیه نقیض را تکذیب کنیم.

ما نمی توانیم این کار را بکنیم. یعنی قوانین منطق قوانین عالم هستی نیست. قوانین عالم ذهن اند. اجتماع نقیضین محال است. معنی اش این نیتس که در عالم واقع نمی شود دو تا نقیض با هم جمع شود. نه معنایش این است که در عالم ذهن من نمی تواند دو تا قضیه نقیض با هم جمع شود. عالم واقع را خبر نداریم. در عالم ذهن من را در آنِ واحد نمی شود (الف) (ب) است و (الف) (ب) نیست جمع شود. اگر (الف) (ب) است پس در ذهنِ من با لگد (الف) (ب) نیست را پرت می کند بیرون و اگر (الف) (ب) نیست در ذهن من نقش بست. پس (الف) (ب) است را بیرون می کند. ذهن من این پتانسیل را ندارد. این توانایی را ندارد که در آن واحد بگوید (الف) (ب) است و (ب) نیست.

به تعبیر دیگر آیا قوانین منطق دارند ساختار عالم خارج را بیان می کنند، یا دارند ساختار عالم ذهن ما آدمیان را برایمان بیان می کنند. اگر این طور باشد، اگر دارند قوانین عالم واقع را بیان می کنند، معنایش این است که هیچ سوقی از سوق های عالم هستی نیست که بتواند درونش قوانین منطق نقش بشود. اما اگر گفتیم که اینها قوانین منطق اند و قوانین منطق قوانین ذهن اند آن وقت چه بسا که یک عالمی هم وجود داشته باشد که در آن عالم ا جتماع نقیضین بشود، ما نمی توانیم بفهمیم که چه طوری می شود. ما ذهنمان عاجز است. از دیرباز در این زمینه سه دیدگاه وجود داشته است. یک دیدگاه، دیدگاه خود ارسطو بود که به تعبیری موسع منطق به حساب می آید.

ارسطو اعتقادش بر این بود که قوانین منطق، قوانین جهان هستی هستند.

در میان فیلسوفان جهان اسلام هم عموماً این دیدگاه پذیرفته شده بود; فقط یک جا خواجه نصیر الدین طوسی بیان می دارد که قوانین منطق، قوانین حاکم بر ذهن آدمی نیست; ما ذهنمان قادر نیست. این هم یک دیدگاه دوم. در فرهنگ غرب اکثراً از دوران مدرن به این سو، قائل به این هستند که قوانین منطق، قوانین ذهن آدمی است. قوانین جامعه هستی نیست. ما به قوانین جهان هستی راه نداریم. ما فقط و فقط می توانیم این را بگوییم که اگر قبول کردیم (الف) (ب) است، ما نمی توانیم بگوییم (الف) (ب) نیست. به قیمتی می توانیم بگوییم (الف) (ب) نیست که (الف) (ب) است را از ذهنمان بیرون کرده باشیم.

یک دیدگاه سوم هم وجود دارد که دیدگاه هگل است. هگل می گفت قوانین منطق هم قوانین عالم ذهن اند، هم قوانین عالم عین اند. چون یک قاعده خیلی مهم که از ارکان فلسفه اش بود این است که می گفت هر چیزی واقعیت دارد، معقول است و هر چیزی که معقول است واقعیت دارد. بنابراین جهان ذهن و عین بر هم انطباق پیدا می کنند. بنابراین اگر در قوانین عالم ذهن چیزی شد قوانین عالم واقع هم خواهد بود و اگر چیزی قوانین عالم واقع شد، قوانین عالم ذهن هم خواهد بود خوب اینجا سه دیدگاه وجود دارد.

آقای نقدعلی: مبهم

ملکیان: منطق های مختلف به چه اعتبار منطق اند؟ اگر ما گفتیم ۵ تا سیب. یکی سرخ، یکی زرد، یکی سبز و همه اش هم سیب هستند در سیب بودن مشترک هستند. درست است؟

پس باید در یک چیزی مشترک باشند به نام سیب بودن. این منطق های مختلف که شما از آن نام می برید، این ها به چه اعتبار منطق های مختلف اند؟ به چه اعتبار مصادیق مختلف یک چیزی به نام منطق به حساب می آیند؟

نقدعلی: به حساب قوانین گزاره ها.

ملکیان: بسیار خوب یعنی قوانینی که در تمام این منطق ها مشترک است. یعنی قوانین این منطق ها، اصلاً منطق بودنشان بر بی منطقیت نبودشان به خاطر این است که همه شان چند تا گزاره را قبول کردند و از آن گزاره هایی که همه شان قبول کردند یکی اصل جهت کافی است یکی اصل هو هویت است. یکی اصل اجتماع نقیضین است. یکی اصل ارتفاع نقیضین است. یکی هم اصل اجتماع ضدین است. منطق های مختلف با اینها اختلاف ندارند. منطق بودنشان به این اعتبار است که اینها را قبول دارند. یعنی همه منطق هایی که به تعبیر شما می گوییم منطق های مختلف، ولی من نمی گویم منطق های مختلف، من اصلاً تعبیر به منطق های مختلف نمی کنم. من می گویم تصورات مختلف منطقی. بالاخره همه منطق های مختلف به این اعتبار همه شان منطق های مختلف هستند. نه این که یکی اش منطق باشد یکی بی منطقی. یکی منطق باشد یکی غیر منطق که همه، اصل اجتماع نقیضین محال است، اصل ارتفاع نقیضین محال است، اصل اجتماع ضدین محال است، اصل هوهویت یعنی هر چیزی خودش است و اصل جهت کافی. این اصول را پذیرفته اند به این اعتبار منطق هستند. این اصول را می پذیرند و به این اعتبار که این اصول را می پذیرند به آن می گویند منطق. حالا تفاوت هایی اگر با یکدیگر دارند، می گوید تفاوت هایی است متفرع بر بعد از این ها یعنی بعد از اجماع بر این ها. به لسان دیگری عرض می کنم. دو تا انسان نمی توانند با هم اختلاف نظر داشته باشند. مگر اینکه در یک چیزهایی اتفاق نظر داشته باشند. اگر من و شما در هیچ چیز با هم ا تفاق نظر نداشته باشیم، در هیچ چیز با هم اختلاف نظر نداریم. اتفاق نظر وقتی داریم به این اعتبار است که مثلاً هر دو قبول می کنیم که گزارش چشم از رنگ درست است. هر دو قبول می کنیم که اگر چشم آدمی از رنگ یا از اندازه شیء گزارشی داد درست است یعنی اعتبار قوه باصره را قبول می کنیم آن وقت است که اگر یکی گفت این صندلی زرد رنگ است و دیگری گفت قهوه ای رنگ است آن وقت در واقع با هم اختلاف نظر داریم. همیشه اختلاف در یک **back ground** در یک پیش زمینه اجماعیات امکان پذیر است. و گرنه اگر من و شما در هیچ چیز با هم اجماع نداشته باشیم خوب در هیچ چیز با هم اختلاف نداریم. اختلاف بعد از این است که مثلاً من می گویم فلانی تو قبول داری که (الف) (ب) است و تو می گویی بله. آیا هر دو قبول داریم (ج) (د) است؟ و تو می گویی بلی، آیا هر دو قبول داریم که بعضی (ح)ها (ش) نیستند؟ می گویید بله. می گویم خوب پس چرا می گویی فلان؟ اینجاست که وقتی قبول کردی یکی دو تا سه تا... **n** تا. آن وقت ما می توانیم این را بپذیریم وگرنه اگر هیچ اتفاق نظری با هم نداشته باشیم اختلاف هم نداریم. به عبارت دیگر اگر عارفی به ما گفت که جهانی وجود دارد که در آن جهان قوانین منطق نقض می شوند اگر بگوییم که هم جهانی وجود دارد که در آن قوانین منطق نقض می شوند هم، همان جهانی که می گویی قوانین منطق در آن نقض می شوند وجود ندارد. می گوییم تو می گویی وجود دارد؟ درست است؟ شمای عارف می گویی جهانی وجود دارد که در آن قوانین منطق نقض می شوند. من می گویم بسیار خوب اشکال ندارد. من حرف تو را قبول می کنم. ولی بلافاصله بعد از قبول حرف تو، می خواهم نقیضش را هم به آن اضافه کنم. بگوییم هم جهانی وجود دارد که درونش قوانین منطق نقض می شود هم فلان جهانی که قوانین منطق در آن نقض می شود وجود ندارد، آن وقت عارف چطوری می خواهد مچ من را بگیرد؟ می گوید تو که می گفتی قوانین منطق اشکال ندارد نقض شود. حالا یکی از قوانین منطق را نقض می کنم. اما بلافاصله عارف می گوید نه. اگر از من قبول کردید که جهانی وجود دارد که در آن قوانین منطق نقض می شود پس دیگر نمی توانید همان جهانی را که قوانین منطق درونش نقض می شود را نفی کنید، سلب کنید. می گویید چرا نمی توانیم. می گوید برای این که اجتماع نقیضین می شود. و اجتماع نقیضین محال است. پس قبول کرده است که اجتماع نقیضین دیگر نمی تواند محال باشد و من این را نمی فهمم که چطوری یک کسانی به صورت نپخته ای می گویند هیچ اشکال ندارد. می گویم همان عارفی که به من قبولانده است که (الف) (ب) است من فوری به او می گویم جناب عارف

من هم قبول دارم که (الف) (ب) است ولی در عین حال که (الف) (ب) است را قبول دارم اضافه می کنم و نیست. یعنی (الف) (ب) است و (الف) (ب) نیست. چه ایرادی دارد. می گوید اگر (الف) (ب) باشد که دیگر نمی تواند (ب) نباشد. می گویم چرا نمی تواند (ب) نباشد. تو که می گفتی اجتماع نقیضین محال نیست. خوب این جا هم اجتماع نقیضین محال نیست. به تعبیر دیگری اگر در جهانی قوانین منطق نقض شود، این سخن «خودشکنی» است. سخنان «خودشکن» سخنانی هستند که خودشان را نقض می کنند. خودشان را از اعتبار می اندازند. این سخن، سخنی است که خودش را نقض می کند.

چرا؟ به دلیل اینکه اگر شما گفتید بله، اجتماع نقیضین محال نیست من می گویم باشد اشکالی ندارد، اجتماع نقیضین محال نیست ولی محال هم هست. می گویید وقتی شما می گویی اجتماع نقیضین محال نیست دیگر نمی شود قبول کرد که محال هم هست. می گوییم نه اجتماع نقیضین محال نیست این را ای عارف از تو قبول می کنیم و بعد هم اضافه می کنیم که ولی محال است. هر دو را قبول می کنیم. هم قبول می کنیم اجتماع نقیضین محال است و هم محال نیست، چرا؟ به خاطر اینکه خود تو داشتی می گفتی اجتماع نقیضین محال نیست. اگر نیست پس می شود قبول کرد که اجتماع نقیضین محال نیست و اجتماع نقیضین محال است.

نقد علی سؤال می کند.

ملکیان: چنین منطقی وجود ندارد. من به شما گفتم منطق را با ریاضیات مداخله ندهید. ریاضیات بدیع داریم. اما منطق....

(ادامه سخنان نقدعلی)...

ملکیان: بحث ما این است که آیا منطقی به تعبیر شما، شما که می گویید منطق های مختلف وجود دارد که من این حرف را قبول نمی کنم، من با شما مماشات می کنم. من می گویم در این منطق های مختلف که شما می گویید وجود دارد آیا منطقی هست در میان این منطق های مختلف که بگوید اجتماع نقیضین امکان دارد؟

نقدعلی: نه نیست.

ملکیان: من همین را می خواهم بگویم. اصلاً این که می گوییم این ها منطق های مختلف اند یعنی وجه اشتراک دارند. اگر من گفتم سیب سرخ و سیب زرد و سیب سبز، هر سه سیب هستند. تا گفتم هر سه سیب هستند یعنی قبول دارم که هر سه وجه مشترکی دارند فقط رنگ هایشان با هم فرق می کند. اینکه منطق های مختلف، منطق های مختلفند به خاطر اینکه این پنج اصل را قبول کرده اند. این پنج تا اصل را همه شان قبول دارند ولی می گویند وقتی ما این پنج اصل را قبول کردیم دیگر لزومی ندارد که حرف ششمی را هم قبول کنیم. ما می توانیم همه مان این پنج اصل را قبول کنیم ولی بعدش. بعد از قبول این پنج اصل، یک اصل ششمی را قبول بکنیم، یکی هم اصل هفتمی را قبول کند که این اصل ششمی با آن اصل هفتم سازگاری نداشته باشد. اما منطق بودنشان به این است که اصل اجتماع نقیضین محال است، اصل ارتفاع نقیضین محال است، اصل اجتماع ضدین محال است، اصل هوهویت و اصل جهت کافی این پنج تا اصل را همه منطق ها قبول دارند. تازه من نمی پذیرم که ما منطق های مختلف داریم. ما دو چیز در منطق ها قائلیم. یکی اینکه منطق، مثل هر دانش دیگری رشد کرده است.

نقدعلی سخن می گوید.

ملکیان: همان منطق ها در یک چیزهایی اجماع دارند تا می توانند بگویند ما در این مسئله با هم اختلاف داریم. من می خواهم بگویم به تعبیر شما که می گویید منطق های مختلفی هستند به دلیل اینکه در یک سری مسائل اجماع دارند و گرنه فیزیک نیوتن با فیزیک اینشتین، مکانیک اینشتین اگر در یک نطقه هم اتفاق نظر نداشتند نمی توانستیم بگوییم اختلاف

دارند و چون در یک سری چیزها اتفاق پیدا می کنند. آن وقت می توانیم بگوییم همه شان با فیزیک سر و کار دارند. حالا از بعد از این موارد اشتراک، مواردی در خصوص فیزیک با هم اختلاف می کنند.

رجبی: حالا گاهی این اتفاق نظرها خیلی کم شده یا حداقل شده است.

ملکیان: البته من اشاره کردم چون ما در منطق اصلاً منطق های مختلف نداریم. یکی تصور علم منطق است که مثلاً تصور علم منطق یعنی اینکه، یک کارهایی که در منطق ارسطو داشت انجام گرفتنی نبود با اینکه شهود ما می گفت این کار را باید بشود انجام داد. مثال می زنم از منطق بیرون می آییم. مثلاً یک آدم عادی بشوید. اگر یک آدم عادی شوید، آیا شهودتان به شما نمی گوید که می شود از اسب حیوان است، نتیجه گرفت که پس سر اسب هم سر حیوان است. گوش اسب هم گوش حیوان است. دُم اسب هم دُم حیوان است. شهود من و شما حتی اگر اسم ارسطو هم به گوشمان نخورده باشد می گوید که اگر قبول کردی اسب حیوان است، قبول می کنی که دُم اسب هم دُم حیوان است؟ می گوید بله. ولی منطق ارسطو نمی توانست از «اسب حیوان است» استنتاج کند و دم اسب را پیدا کند. می دانید مثل چی می ماند؟ مثل اینکه یک جدول ضرب به شما نشان دهند و بگویند این جدول ضرب تا می گوید ۴=۲×۲، ۱۵=۵×۳ و ۴۹=۷×۷ درست می گوید اما این جدول نمی تواند بگوید =۵۲۱×۴۴۳ چند می شود؟ حالا اگر جدول ضرب بزرگتری درست شد که آن هم نمی تواند بگوید، این نقض نکرده است قبلی را. آمده یک نقضانی را رفع کرده است. منطق ارسطو با تمام ۱۹؟؟؟؟(نامفهوم) منتج بود و بقیه ظروفش عقیم بود. ولی با تمام ساز و کارهای ارسطو کسی نمی توانست نتیجه بگیرد از اسب حیوان است، سر اسب حیوان است. شما بروید الان در منطق ارسطو که در کتابهای خودمان وجود دارد، بگویید من چطوری می توانم از اسب حیوان است نتیجه بگیرم سر اسب، سر حیوان است. نمی شود نتیجه گرفت. منطق جدید آمد، یکی از کارهایی که کرد این بود که گفت به سادگی از اسب حیوان است می شود نتیجه گرفت که سر اسب، سر حیوان است.

این نقض نکرد آن چه را که ارسطو گفت، توسعه داد. یک توانایی ها و پتانسیل هایی را منطق ارسطو نداشت.

نکته دیگر که می خواهم شروع کنم این است که منطق تا اوایل قرن بیستم، منطق اِخباریات بود. یعنی می گفت شما از (الف) (ب) است، و (ب) (ج) است می توانید نتیجه بگیرید (الف) (ج) است. ولی از (الف) (ب) است و (د) (ج) است نمی توانید نتیجه بگیرید (الف) (ج) است. اگر دقت کنید چه آن مواردی که عقیم بود و چه آن مواردی که منتج بود، همه اخباریات هستند. آن وقت آهسته آهسته از اوایل قرن بیستم گفتند همان طور که منطقی وجود دارد که ا خباریات را می گوید از جمعش به نتیجه جدیدی می توانیم برسیم یا نرسیم. خوب حالا علی القاعده این منطق را می توان طوری درست کرد که امرها را بشود به نتیجه رسید. از این که «به خانه دوستت برو» و از اینکه «غذا بخور» از این دو تا امر به نتیجه جدیدی می شود رسید یا نه؟ این یک منطق دارد که منطق گزاره های دال بر وظیفه یا دیانتیک «**diantic**» می گویند. منطق گزاره های دال بر وظیفه که تعبیر به منطق پایایی ها می شود. یعنی منطقی که به جای هست و نیست ها از بایدها و نبایدها حرف می زند. منطق امر و نهی ها است. بعد آرام آرام گفتند که اصلاً غیر از این ما باید منطق ارزش ها هم داشته باشیم. از این که «این گل زیباست» و از اینکه «هوا معطر است» و از اینکه «فضای این خانه دل انگیز است» این ها را ارزش گذاری کرده، آیا می توانیم به نتیجه جدیدی برسیم یا نه. ما یک منطق جدیدی پیدا کردیم به نام منطق ارزش ها. این منطق ارزشها یک ساحتی را پوشش می داد که منطق اخباریات ارسطو، رواقیون و حکمای اسلام و... پوشش نمی دادند.

ولی این که شما فکر کنید همین طور که در ریاضیات، ریاضیات بدیل داریم که یعنی یا باید این را قبول کنیم و آن را قبول نکنیم و برعکس. این در منطق هرگز رخ نداده است. ما تصور منطق داریم و یکی منطق هایی که به ساحت های منطق ها می پردازند، که منطق جدید به آن ساحت ها نپرداخته بود ما این دو را داریم.

رجبی: اصطلاحاً به منطق ارزش ها چه می گفتند؟

ملکیان: **acsiology** (اکسیولوژی). یعنی منطق ارزش شناسی ها.

و اما منطق های جدیدی هم پدید آمده است یکی از آن منطق ها، منطق «فاتریک» است یعنی منطق تشکیلی. منطق تشکیلی هم منطق های دیگر را نقض نمی کرد. منطق تشکیلی نمی گوید که اگر منطق قدیم می گوید (الف) (ب) است. با (الف) (ب) نیست قابل جمع نیست، من می گویم قابل جمع است. آن هم نمی گوید. فقط می گوید منطق قدیم فقط سرش می شد که از این سر طیف به آن سر طیف بپرد. یعنی از (الف) (ب) است به (الف) (ب) نیست، بپرد. دیگر این وسط ها را کاری نمی توانست برایشس انجام دهد. یعنی می گفت یا باران می بارد یا باران نمی بارد. یعنی از اینکه باران می بارد که این سر طیف بود دیگر خیز می گرفت به آن سر طیف که باران نمی بارد. حالا ما می گوییم یک قواعدی داریم که می تواند وسط های این دو را به آن بپردازد به این منطق می گوییم «منطق تشکیکی». یعنی باران باریدن و نباریدن یک مفهوم تشکیکی است. به تعبیر دیگر یا تعبیر منطقی تشکیکی امروز، منطق ارسطو، به درد مفاهیم متواتی می خورد. بالاخره آب یک مفهوم متواتی است. این یا آب است، یا آب نیست. به درد مفاهیم مشکک نمی خورد. حالا ما یک منطقی درست کردیم که قواعد استنتاج از گزاره های حاوی مفاهیم تشکیکی را بیان کنیم، مثل مفهوم ثروتمند. مفهوم ثروتمند مثل مفهوم آب نیست که بگوییم این شیء یا آب است یا آب نیست. یک انسان را می شود گفت یا ثروتمند است یا ثروتمند نیست؟ نه! ثروتمندی مفهوم ذومراتبی است. این مفهوم ثروتمندی یا عالِمی. آیا ما می توانیم به یک انسان اشاره کنیم و بگوییم این انسان یا عالِم است یا عالم نیست؟ یا عالم نیست و عالم است؟ می گویند این یک مفهوم متواتی مثل دیوار که یا دیوار است و یا دیوار نیست غلط است یا دیوار نیست و دیوار است غلط است؟ اما این عالم است و عالم نیست نمی شود گفت. هم می شود گفت بله به یک درجه ای از عالِم، عالم است و به یک درجه دیگری از عالِم را که در نظر بگیریم، عالم نیست. چون عالم یک مفهوم تشکیکی است. یک مفهوم ذو مراتبی است. حالا منطقیان «فازی» یا «تشکیکی» می گویند ما آمده ایم گزاره های حاوی مفاهیم مشکک را می خواهیم قواعدش را استخراج کردیم. باز اگر دقت کنید چیزی نقض نشده در منطق قبلی. فقط آمده کاری را که منطق قبلی نمی توانست بکند، منطق جدید می خواهد بکند.

خوب بحث **consistensi** بود. **consistensi** که عرض کردم یکی این بود که منطقاً اجزای یک نظام عرفانی با هم سازگاری داشته باشند و یکی اینکه اینها اگر خودشان را تعریف می کنند ذیل یک نظام دینی و مذهبی مثلاً ابن عربی می گوید فتوحات مکّیه من شرح قرآن و تفسیر قرآن است. ببینیم آیا واقعاً آنچه ابن عربی می گوید با آن چه که از قرآن استفاده می شود یا آنچه که از احادیث نبوی استفاده می شود آیا با هم سازگاری دارند یا نه؟ این نکته دوم به دلایل تاریخی بود که گزاره های نظام های عرفانیِ نظری معمولاً زیر مجموعه های دین ها بودند در طول تاریخ.

ما به ندرت، یک نظام عرفانی نظری داریم که این کاملاً مستقل از ادیان و مذاهب آن را بیان می کند. اگر چنین نظامی پیدا کردید، دیگر آن دغدغه ای که آیا مطابقت دارد با یک متن مقدس را دیگر نخواهیم داشت. بر اساس **consistensi** به دو معنایش. واقعیت این است که خیلی از نظام های عرفانی رفوزه اند. خیلی ها مردودند. یعنی وقتی مقایسه می کنیم می بینیم نظام عرفانی «مایکسرکهارت» **consistensi**تر است از نظام عرفانی محی الدین عربی. یعنی هم اجزایش با هم سازگاریشان

بیسشتر است و هم آنچه که «مایکسرکهارت» می گوید با متون مقدس مسیح بیشتر می خواند تا آنچه که ابن عربی می گوید با متون مقدس اسلامی. این یک وجه مقایسه است. یک جهت دوم مقایسه مسئله «کاریز پوندنس» است. یعنی خوب ما فرض می کنیم که همه اجزا می توانند با هم سازگاری داشته باشند، آیا این مجموعه با واقع می خواند یا نه؟ کل گزاره هایی که در بینوایان «ویکتور هوگو» هست یک رمان دو هزار صفحه ای، کلّش با هم سازگار است. یعنی یک دو گزاره اش هم با هم ناسازگاری ندارد. اما کل این مجموعه با واقعیت نمی خواند. هیچ وقت در واقع رخ نداده. در تاریخ فرانسه و در تاریخ هیچ کجای دنیا آن واقعه ای که در بینوایان ویکتور هوگو گزارش می شود، رخ نداده است. بنابراین مطابقت با واقع شرط لازمش **consistensi**است.

و **consistensi** شرط لازم برای مطابقت با واقع است ولی شرط کافی نیست. ممکن است یک رمان هایی که می خوانیم کل اجزایشان با هم می خواند اما کل مجموعه با واقعیت نمی خواند. آن واقعه ای که در داستان گزارش می شود هیچ وقت در عالم رخ نداده است. این «کاریز پوندنس» جهت دوم است. اما حالا که می خواهیم کاریز پوندنس را بگوییم یک مشکل خیلی عمده در فلسفه عرفانی پیش آمد و آن اینکه، مثال غیر عرفانی می زنیم تا بدانید که مشکل چقدر عظیم است. فرض کنید که همه ما در یک شهری، محله ای، کشوری، همه مرد و زن و پیر و جوان همه کور مادرزاد باشیم، یعنی کور به دنیا آمده باشیم. تجربه ای از رنگ نداشته باشیم، تجربه ای از اندازه نداشته باشیم. آن اندازه ای که با چشم درک می شود نه ا ندازه متری. حالا سه آدم بینا از یک کشور دیگری آمدند و وارد کشور ما شدند. و بعد این ها راجع به رنگ ها اخباراتی به ما دادند. راجع به اندازه ها اخباراتی دادند. مثلاً راجع به خیار که سبز رنگ است. پرتقال که زرد رنگ است. یک اخباراتی از عالم مُبصَرات از عالم دیدنی ها به ما دادند. فرض هم بر این است که ما هیچ کدام تجربه ای از هیچ کدام این ها نداریم. اگر همه این اخبارات مطابق با یکدیگر بود آن یک حرفی است که همه آنها مطابق با یکدیگرند یعنی می گوییم که هر سه چهارتایی می گویند خیار سبز است. هر سه چهارتایی می گویند موز زرد رنگ است و هر سه چهارتایشان می گویند انار سرخ است. اگر همه یک چیز می گفتند. اما اتفاقاً اگر به موردی برخوریم که با هم اختلاف هم دارند. یکی می گوید پرتقال زرد رنگ است و دیگری می گوید سرخ رنگ است. یکی می گوید انار سرخ است و دیگری می گوید نه زرد رنگ است. اما فرضاً اگر هیچ اختلاف نظری با هم نداشته باشند و همه هم راجع به خیار و پرتقال و موز یک چیز بگویند آیا باز هم ما از کجا می فهمیم که آنها قولشان مطابق با واقع است؟ حتی می توانیم بگوییم قولشان با هم سازگاری دارد اما وقتی می گوییم مطابق با واقع است; به تعبیر دیگری آدم وقتی می خواهد یک باوور را یا یک گزاره را با واقعیت بسنجد تا بفهمد آن باور یا گزاره مطابقت با واقع دارد یا نه باید همین طور که معنای آن گزاره یا معنای آن باور را می فهمد واقع را هم بیابد. حضور داشته باشد تا ببیند این با آن مطابقت دارد یا نه.

مثلاً شما اگر «حسن» را بشناسید. حالا اگر یک عکس به شما نشان بدهند و بگویند آیا این عکس «حسن» است یا نه؟ یا هست یا نیست. اما اگر فرض کنید شما به عمرتان اصلاً «حسن» ندیده اید. بعد می گویند که این عکس «حسن» است یا نه؟ شما چون «حسنی» ندیده اید که این عکس را با «حسن» مقایسه کنید. حالا بحث بر سر این است که ما اگر بخواهیم مطابقت یا عدم مطابقت بر سر گزاره های عرفانی با واقع را بسنجیم ما باید واقع را بدانیم. با واقع سر و کار داشته باشیم. حالا اگر عارف می گوید من راجع به واقعیت هایی دارم حرف می زنم که آن واقعیت ها دور از دسترس شماست. آن وقت مثل بینایی است که می گوید من دارم راجع به رنگ ها برای شما کوران مادرزاد حرف می زنم. خوب وقتی ما اصلاً از رنگ تصوری نداریم چطور می توانیم بفهمیم که حرف های این آدم مطابق با واقع است یا نه؟ و بنابراین آیا از این حرف ما نتیجه گرفته نمی شود که

مسئله «کاریز پوندنس» را فقط خود عارفان می توانند بفهمند. فقط خود عارف یا جمع عرفا می توانند بفهمند که آیا یک گزاره خاصی با واقعیت مطابقت می کند یا نه؟ چون هم گزاره را فهم می کنند چه می خواهد بگوید و هم واقع متنازع این گزاره را. یعنی نتیجه ا ین گزاره را هم می بینند. مثلاًعارفی ادعا می کند که «زمان» امر موهومی است. یک گزاره عرفان نظری است. «زمان» توهم ماست. زمان وجود ندارد. خوب اگر عارفانی باشند آن وقت می توانند بگویند که آیا در آن تجاربی که ما داشتیم آیا این گزاره مطابق با واقع است یا نه. اما اگر ما که هیچ تجربه عرفانی نداریم، چطوری می‌ت وانیم بفهمیم که زمان امری موهومی است. با واقعیت می خواند یا با واقعیت نمی خواند. به تعبیر دیگری آدم وقتی می خواهد مطابقت یا عدم مطابقت یک عکس را با آدم بفهمد باید هم به عکس شناخت داشته باشد هم به عاکس. ببیند که این عکس همان عاکس است یا عکسِ عاکسِ دیگری است. آن وقت وقتی ما به عوالم عرفانی راه نداریم و به آن ساحت ها راه نداریم چطوری عدم مطابقت یا مطابقت با واقع را می فهمیم؟ چه راهی داریم؟ هیچ راهی به نظر نمی آید. این جاست که باید بحث کاریز پوندنس را با یک تفکیکی بین مدعا و دلیل پرداخت. با یک مثال عرض می کنم ببینید تجربه وحیانی چگونه تجربه ای است؟

آیا واقعاً در تجربه وحیانی خدا با پیغمبر حرف می زند؟ آیا قرآن سخن پیامبر است؟ یا سخن خدا به پیامبر؟

در تجربه وحیانی که به آن تجربه نبوی یا تجربه دینی می گوییم، چه می گذرد؟

فرض بر ا ین که ما پیغمبر نیستیم. وقتی من و شما پیغمبر نیستیم، چه خبر داریم که فرآیندی که از آن به تجربه وحیانی تعبیر می شود چه فرآیندی است؟ آیا در آن تجربه وحیانی واقعاً صدا وجود دارد؟ یعنی خدا به زبان عربی مثلاً به پیامبر می گوید که پیامبر همین عبارت را به مردم به زبان عربی بگوید؟! آیا خدا صدا دارد و به زبان خاصیّ تکلّم می کند؟ یا نه پیامبر یک معانی ادراک می کند و معانی و صدایش مال خودش است. مال پیامبر است.

اگر شما با این سؤالات مواجه شوید و بخواهید منطقی برخورد کنید و نخواهید هیاهو کنید، باید بگویید که اگر تجربه وحیانی وجود ندارد، تجربه نبوی وجود ندارد، تجربه دینی وجود ندارد و مثلاً مدعیان تجربه نبوی و وحیانی دروغ گفته اند که هیچ.

ولی اگر واقعاً وجود دارد ما که خودمان تجربه را فاقد هستیم در مورد کمّ و کیفش هیچ چیز برای گفتن نداریم. هیچ خبری نداریم. صدا در آن تجربه هست یا نیست. زبان در آن تجربه هست یا نیست؟ مفاهیم ذهنی در مورد آن تجربه وجود دارد یا نه؟ ما چیزی نمی توانیم بگوییم چرا که ما خودمان آن تجربه را نداریم. اگر خودمان داشتیم می توانستیم بگوییم. ولی چون نداریم نمی توانیم بگوییم. پس چه کار کنیم. پس دیگر آیا هر کس راجع به تجربه وحیانی هر حرفی گفت قبول می کنیم؟

چون خودمان خبر نداریم پس هر کس هر چه گفت قبول کنیم؟ یا برعکس. می گوییم چون خودمان تجربه نداریم و قبول نداریم، هر کس هر چه گفت رد می کنیم؟ هر دوی این ها بی منطق است.

یعنی بگویم من چون خودم تجربه وحیانی نداشتم و مورد وحی واقع نشدم، هر کسی راجع به وحی هر چه گفت قبول می کنم یا بگویم هر که هر چه گفت رد می کنم؟ پس مبسوط باید بکنیم باب علم را؟

یک راه دیگری وجود دارد. آن راه این است که منِ «ملکیان» منِ «حسن»، منِ «حسین» و منِ...، من تجربه وحیانی ندارم بنابراین خودم در ناحیه مدعا ساکتم. خاموشِ خاموش. هیچ چیز نمی توانم بگویم. من نمی گویم تجربه وحیانی چی هست و چی نیست. چگونه است و چگونه نیست. من لا اَدری هستم. ساکت هستم. نمی دانم هستم. اما یک کاری می توانم انجام دهم و آن اینکه بگویم ای کسانی که درباره تجربه وحیانی حرف می زنید، اثباتاً، نفیاً، راجع به کم و کیفش حرف می زنید، ادلّه

حرفتان کجاست؟ چیست؟ اگر من بتوانم ادلّه حرفتان را تضعیف کنم لااقل گفتم حرف شما حرف بی دلیلی است این را که می توانم انجام دهم.

من می گویم خودم راجع به مدّعا ساکتم. اما تویی که می گویی در مورد تجربه وحیانی صدا وجود ندارد دلایلت چیست؟ تو که می گویی در تجربه وحیانی صدا وجود دارد، دلایلت چیست؟

تو که درباره تجربه وحیانی می گویی در این نوع تجربه، زبان تعطیل است، تو چه دلیلی داری؟

تو که می گویی در تجربه وحیانی زبان وجود دارد؟ تو که می گویی مفاهیم ذهنی مطلقاً آن جا راه ندارند، تو که می گویی صورتِ بی صورت ابراز می شود. و تو که می گویی صورت با صورت ابراز می شود ادله تان را بیاورید. چون من خودم ساکتم و به آن عوالم راه ندارم و نمی دانم کدام درست است. ولی شما مدعایتان را بیاورید. اما می‌ت وانم بگویم ادله تان را بیاورید. وقتی آوردید فرض کنید ۵ قول در این باب وجود داشته باشد و هر قولی هم یک دلیل داشته باشد برای حرف خودش و ۵ دلیل داشته باشد. آن وقت در این جا اگر سه تا از این ادله را توانستم تضعیف کنم و بگویم این ادلّه، یک مقدمه اثبات ناشده دارد. یا این دلیل یک قسمتش با یک قسمت دیگرش نمی خواند. یا این مقدمه یک پیش فرضی دارد که این پیش فرض را عقل آدمی نمی تواند قبول کند.

بالاخره یک تشکیک از این قبیل تشکیک ها که در مفاهیم فلسفی می تواند بکند، اگر کردم آن وقت لااقل صاحب آن قول، قولش بی دلیل می شود. اما اگر یکی از این اقوال هر چه فکر کردم دیدم دلیش هیچ عیب منطقی ندارد. اگر دیدم دلیلش هیچ عیب منطقی ندارد آن وقت می شود گفت که می توان به حرف تو اعتنا کرد. چرا؟ به دلیل اینکه از چهار تا ارتباطی که بین مدعا و دلیل وجود دارد، دو تایش منطقاً قابل قبول است. و دوتایش منطقاً غیر قابل قبول است. ما فرض می کنیم که این جا در این ستون اول مدعا باشد. (ستون سمت راست) و ستون سمت چپ دلیل باشد. آیا می شود از قوت دلیل صدق مدعا را نتیجه گرفت؟ اگر کسی دلیلش قوی است منطقاً ما می توانیم صدق مدعا را نتیجه بگیریم.

نقدعلی می فرمایند.

ملکیان: اگر دلیل قوت داشته باشد می شود صدق را نتیجه گرفت. این درست است. اما از ضعف دلیل می شود کذب مدعا را نتیجه گرفت. ممکن است کسی دلیلش ضعیف باشد ولی مدعایش کاذب نباشد. آیا از صدق مدعا می شود نتیجه گرفت قوت دلیل را؟ کسی مدعایش صادق است پس می شود نتیجه گرفت که دلیلفی هم که آورده صادق است؟ اما آیا از کذب مدعا می شود نتیجه گرفت ضعف دلیل را؟ کسی مدعایش کاذب است و دلیلی که آورده حتماً ضعیف است. خوب حالت اول و دوم، سوم و چهارم. حالت اول و چهارم درست است و دلایل دوم و سوم که منطقاً درست نیست. حالا این که ما خودمان تجربه عرفانی یا تجربه دینی نداریم ولی اگر بگوییم ای کسانی که راجع به تجربه دینی و عرفانی حرف می زنید ادله تان را بیاورید، ادله به این درد می خورد که اگر یک کسی دلیلش را دیدیم که دلیلش ضعیف است.

نقدعلی

ملکیان: من فرض می کنم که تشنه نیستم. من تشنه نیستم. ولی شما یک ادله ای ارائه کرده اید که (ملکیان) تشنه است. من از راه این که من تشنه نیستم یعنی از راه اینکه مدعا کاذب است، حتماً می فهمم که دلیل شما یک جایش مخدوش است.

نقدعلی

ملکیان: اگر یک واقعیت داشته باشیم. یک راه به سوی این واقعیت وجود ندارد. یک راه پرداختن به واقعیت ها در این است. مثال می زنم. اگر شما یقین دارید که امروز از راه تقویم دوشنبه است. بنابراین این را یقین دارید. حالا اگر یک نفر یک

دلیل مثلاً نجومی بیاورد و پس از طی مراحلی به این نتیجه می رسد که امروز سه شنبه است. ما با فرض اینکه یقین داشتیم که امروز دوشنبه است می گوییم هر چه آن دیگری بگوید حتماً یک چیزی درش وجود دارد که درست است. چرا؟ چون هر چیزی که دلیل محکم داشته باشد حتماً دلیل به خلاف واقعیت منجر نمی شود. اگر واقعیت جور دیگری است پس ادله ای که دارند می گویند واقعیت جور دیگری است. آن ادله اجمالاً یک عیب و نقضی وجود دارد. حالا گاهی این عیب و نقض را می توانیم همان وقت هم نشان دهیم. گاهی وقتها نمی توانیم نشان دهیم. مثلاً آن کسی که می آید و می گوید من با شیمی خون می فهمم که تو تشنه ای، من متخصص شیمی خون هستم و با استفاده از این تخصصم می فهمم که ملکیان تشنه است. اما من به خودم که رجوع می کنم می بینم که تشنه نیستم. برای من الان گزاره «الان من تشنه ام» یک گزاره کاذب است. حالا اگر من شیمی خون ندانم، می فهمم اجمالاً تو که در شیمی خون متخصصی یک جا در اصطلاحات شیمی خودت اشتباه کرده ای که رسیدی به اینکه ملکیان تشنه است. با این که ملکیان تشنه نیست. کما اینکه اگر شما رسیدید به اینکه با یک محاسباتی در علم آمار، رسیدید به اینکه فلانی سه فرزند دارد. من که می دانم دو فرزند دارم. می گویم من که علم آمار بلد نیستم ولی می دانم آقای فلانی شما یک جایی در محاسباتتان اشتباه کرده اید چون این **fact** است. چون ملکیان دو بچه دارد. نه سه تا بچه.

نقدعلی:

ملکیان: نه اصلاً این طوری نیست. ما بحثمان این است که حتی اگر ما یک دلیلمان قوی باشد، یعنی چه، یعنی اگر همه متخصصان بیایند، نتوانند هیچ خدشه ای به آن وارد کنند، بسته به اینکه دلیل تجربی باشد یا تاریخی، یا عقلی فرقی نمی کند. آن دلیل که می گوییم ادله ای است که به وسیله یکی از منابع ۶ گانه شناخت استفاده کنیم اگر دلیلی قوی بود ما مدعایش را صادق می دانیم.

نقدعلی

ملکیان: من می گویم اگر من قوت دلیل را دیدم می توانم منطقاً نتیجه بگیرم آن دلیل درست است. از اینجا می شود نتیجه گرفت یعنی قوت دلیل را ما از یک راه دیگری غیر از صدق می فهمیم. بعد نتیجه می گیریم صدق مدعا را. این جا هم همین طور است. این جا هم ما از یک راه دیگری فهمیده ایم کذب مدعا را. حالا اگر کذب مدعا مسلّم باشد برای ما دیگر چه اجمالاً و چه تفصیلاً می دانیم که دلایلی که می آیند به خلاف این حتماً یک ضعفی دارند. خب اگر ما تجربه وحیانی یا عرفانی نداریم و نمی توانیم بفهمیم در تجربه عرفانی چه می گذرد و در تجربه وحیانی چه می گذرد، ادلّه را که آوردند اگر یک جایی دیدیم در این ادله می توانیم یک خدشه ای وارد کنیم، یعنی یک مقدمه اصلاح ناشده داریم. یک مقدمه ای داریم که با یک مقدمه دیگرش ناسازگار است.

یک پیش فرضی دارد که تهاشی دارد عقل بشر از قبول این پیش فرض. بالاخره یک سری چیزهایی که ما می فهمیم در هر دلیلی که برای ما اقامه می شود و ما می گوییم که اینجا اشتباه بود، اگر بالاخره فهمیدیم که این دلیل یک ضعفی دارد آن وقت ولو آن که تجربه وحیانی نداشته ایم، تجربه دینی نداشته ایم، ولی از این نمی شود نتیجه گرفت که حرف او درست است. یعنی اگر حرفش هم فی الواقع درست است ولی بالاخره بی دلیل نبوده بر خلاف اینکه می بینید دلیلش قوی است. اگر می بینید دلیلش قوی است، عقلانیت به ما اجازه می دهد وقتی دلیلش قوی است پس قابل قبول است. لااقل از این راه می توان فهمید. با توجه به دلیل ولو خودمان خبر نداریم. با توجه به دلیل می فهمیم. مثال می زنم همان آدمی که کور مادرزاد بود و نمی فهمید زرد رنگ یعنی چه؟ نه فقط نمی فهمد خیار زرد رنگ است یا نه؟ بلکه نمی داند زرد رنگ یعنی چه. اگر

تناقض در اقوال آن بینا دید از همین می فهمد که این بینا همه حرفهایش درست نیست ولو خودش اصلاً رنگ تشخیص ندهد. خودش اصلاً نمی داند رنگ یعنی چه که بفهمد. اما همین که تناقض در حرف بینا دید، می گوید که چون تناقض در حرفهایت داشتی من نمی توانم حرفهایت را قبول کنم. پس ببینید غایبانه آدم می تواند یک احکامی صادر کند راجع به یک مدعا. کجا می تواند احکام صادر کند؟ آن جا که دلیل را قوی می بیند. از قوت دلیل می توان صدق را نتیجه گرفت یعنی چه غایبانه؟ یعنی اینکه خودش نرفته ببیند تجربه وحیانی چیست. ولی وقتی می بیند کسانی دلیل آورده اند راجع به تجربه وحیانی می تواند عقلاً نتیجه بگیرد صدق مدعا را.

اما اگر دید ادله ضعیف است از روی اصل جدید نتیجه می گیریم که مدعا اگر هم درست باشد، مدعای بدون دلیلی است و عیبش چیست؟ عیبش این است که طرف مقابل از ما نباید انتظار قبول داشته باشد. چرا؟ چون یک قاعده در تخاطم این است که هر که از شما انتظار قبول داشت شما حق دارید از او انتظار دلیل داشته باشید. وقتی طرف دلیلش از دستش افتاد دیگر از ما مطالبه قبول نباید بکنی. می توانیم در را برایش ببندیم. ما نمی توانیم این حرف را قبول کنیم و نباید از ما انتظار قبول داشته باشی. بنابراین قبول و رد عقلانی تا یک حدی امکان دارد ولی اگر دقت کنید قبول و ردّش غایبانه است. چون خود ما به فرایند وحی یا فرآیند تجربه عرفانی راهی نداریم. خوب حالا اگر آمدیم و دیدیم که همه ادله به یکسان ضعیف بودند خود مدعا را که از آن خبر نداریم، ادله هم که همه به یکسان ضعیف اند، یا اینکه نه، همه به یکسان قوی هستند. به یک اندازه قوی هستند. آن وقت دیگر در اینجا هیچ جوابی نداریم. چون اگر همه به یکسان قوی باشند یا همه به یکسان ضعیف باشند باز هم ما مثل قبل، لاادری هستیم. چرا؟ چون ما یا باید خودمان تجربه داشتیم که تجربه وحی نداریم یا راهش این بود که ادله اش ادله قوی باشد و چون ادله های خدشه ناپذیر نیستند. همه کُفّ هم هستند وقتی تکافی کردند با هم آن وقت همه با هم تساقط می کنند و همه بی سلاح می شویم و ساکت می شویم. این هم مطلب دوم.

بنابراین در کایزرس پوندنس ما هیچ وقت نباید این کایزرس پوندنس را از راه سراغ گرفتن خود **fact** بگیریم. از راه سبک و سنگین کردن ادله می شود فهمید که آیا ما این رأی را در باب تجربه مثلاً دینی قبول کنیم یا تجربه عرفانی یا آن رأی را قبول کنیم. این البته راجع به مفاد تجربه دینی یا مفاد تجربه عرفانی است. اما راجع به اینکه آیا اصلاً چیزی به نام تجربه عرفانی وجود دارد یا نه آن هم بحث نمی کنم.

بحث بر سر این است که اگر در تجربه عرفانی کسی می گوید که من فهمیدم موهوم بودن زمان را. آیا موهوم بودن زمان مطابق با واقع است یا نه؟ بحث ما در این است. اصل ا ینکه آیا اصلاً چیزی به نام تجربه دینی وجود دارد یا همه کسانی که دنبال تجربه دینی هستند دروغ می گویند؟ آیا اصلاً چیزی به نام تجربه عرفانی وجود دارد؟ یا همه آن کسانی که دنبال تجربه عرفانی هستند دروغ می گویند. اصل وقوع تجربه دینی و اصل وقوع تجربه عرفانی معنا و مفهومش از کجا باید بیاید؟ بحث بر این است که مفاد تجربه دینی به تعبیر دیگر بحث در اینجا در اصل تجربه عرفانی نیست. در این که آیا تجربه عرفانی خاصی می تواند پشتوانه یک باور خاص بشود یا نه؟ یعنی آیا تجربه عرفانی عرفا می تواند پشتوانه این باور شود که پس زمان وجود واقعی ندارد؟

بحث در پشتوانگی تجربه های عرفانی است برای رسیدن به باورها در عالم واقع. آیا این همه تجربه های عرفانی که گفته اند ما داشته ایم می تواند پشتوانه شود که بگوییم پس زمان، همان طور که عرفا می گویند امر موهومی است یا نه زمان امر موهومی است ما از آن تجربه نداشته ایم و در بابش هم هیچ چیز نمی توانیم بگوییم. بحث ما فقط و فقط در پشتوانگی است نه در اصل این هم نکته دوم.

سؤال:

ملکیان: بله قبول دارم ولی با این همه، عقلانیت می گوید اگر انسان یک چنین کاری هم بکنید یعنی از قوت دلیل، صدق مدعا را نتیجه بگیرد، عملی غیر عقلانی انجام نداده است. این **wrasionality** است نه **wriden.** یعنی اگر شما یک وقتی، یک دلیلی را هر چه درونش می خواهید خدشه وارد کنید و موفق نشوید، حالا اگر مدعای این دلیل را قبول کردید عمل غیرعقلانی انجام نداده اید. چرا؟ چون عقلانیت یعنی متناسب ساختن میزان دلبستگی و پای بندی مان به یک عقیده با میزان قوت شواهدی که آن عقیده را تأیید می کنند. اگر این متناسب شد با هم یعنی عقلانی رفتار کرده ایم که آمده ایم میزان دلبستگی و پایبندی مان را به یک گزاره ای مثل زمان وجود ندارد. ما میزان دلبستگی و پایبندی مان را به ا ین گزاره متناسب کرده ایم با میزان قوت ادله ای که مؤیّد این است. خوب یک عمل عقلانی انجام داده ایم. این بحث وجود دارد که ما از عالم حاق به عالم ماده خبر نداریم. اما می توانیم بگوییم یک سلسله باورها داشتن در مورد عالم واقع خلاف عقلانیت نیست. یک سلسله باورهای دیگر خلاف عقلانیت است. به جای اینکه بحث از این کنیم که ما خبر داریم از عالم واقع که عالم واقع چگونه است و چگونه نیست، بحث ما چنین می شود که ما اگر این طور عالم واقع را ببینیم به مقتضای عقلانیت عمل کرده ایم. اگر جور دیگری ببینیم به مقتضای عقلانیت عمل نکرده ایم. بحث در این است.

رجبی: این بحث همین جا مطرح می شود؟

ملکیان: بله. همین جا مطرح می شود که وقتی بهترین تعبیر این است، ما اگر قبول کنیم مدعای این بهترین تعبیر را خلاف عقلانیت عمل نکرده ایم. و اگر قبول نکنیم خلاف عقلانیت عمل کرده ایم. اما وقتی در مثال معروف وقتی ما در این اتاق باشیم و تمام درها و پنجره ها به بیرون بسته باشد و هیچ صدایی هم از بیرون نشنویم یعنی کاملاً ارتباطمان با بیرون قطع شده باشد، نه پنجره ای باز باشد که ببینیم و نه... و بعد از سه ساعت که رفتیم بیرون و دیدیم همه جا خیس آب است در و درخت و خیابان و ماشین و آدم ها و همه خیس هستند. آن وقت چه می گوییم؟ می گوییم احتمال دارد تمام لوله ها در این جا ترکیده باشد. در زمانی که ما در این اتاق بودیم تمام لوله ها ترکیده و همه جا را آب پاشی کرده. یک احتمال هم اینکه امکان دارد که دولت دستور داده که آب بپاشند روی همه جای شهر. یک احتمال هم هست که باران آمده باشد. آن وقت در این جا می گویند که بهترین تبیین چیست؟ همان مدعایش را قبول می کنیم. بهترین تبیین حالا فرض کنیم که این باشد که باران آمده. حالا قبول می کنیم که عقلانی است که در این دو ساعتی که ما اینجا بودیم باران باریده. ولی با این همه آیا محال است که اینجا باران نباریده باشد و لوله ترکیده باشد؟

محال که نیست. ولی با این همه اگر پذیرفتید، عقلانی عمل کرده اید. با این که هنوز نتوانستید موارد بعیدش را نقض کنید بهترین تبیین این است که اگر شما مدعایش را قبول کردید کسی نمی گوید که خلاف عقلانیت عمل کردید. مثلاً اگر شما گفتید که من گرسنه ام چندین تبیین می شود. یکی اینکه اولین بار در طول تاریخ یک بیماری فقط در شما ظهور کرده که آدم بی جهت احساس گرسنگی می کند با این که ۵ کیلو هم خورده باشد.

این احتمالش هست؟ منتفی نیست که بالاخره اولین بار در طول تاریخ بشر اولین بار کسی که مبتلا به بیماری شده اولین بار بوده. معنایش این است که قبلاً سابقه نداشته.احتمال دیگر اینکه شما از صبح تا به حال غذا نخورده باشی. حالا اگر این بهترین تبیین است که صبح تا حالا غذا نخورده ای، دقت کنید اگر قبول کردیم، عقلانی قبول کردیم. اما با این همه، هنوز احتمالات دیگر را منتفی نکرده ایم. واقعاً ممکن است که شما اولین کسی در تاریخ بشر باشید که مبتلا به یک بیماری شده اید که مثل داء الجوء قدما که می گفتند هر چه می خورد احساس سیری نمی کند، باشد.

رجبی: در پایان می خواستم بگویم آیا در این جا بحث دلیل کاملاً مشخص است؟ منظور از دلیل چیست؟

ملکیان: به لحاظ اینکه ما آن را به تفکر مغری تعبیر می کنیم، یعنی تفکری که می گوید شما چه وقت می توانی حرفی را قبول کنی و حرفی را قبول نکنی. خوب اجمالاً باید دلیل داشته باشی. اما دلیل چیست را اول جلسه برایتان توضیح می دهم.

پایان

بسم الله الرحمن الرحیم

در جلسه گذشته سخن به اینجا رسید که عرفان سه معنا دارد. یا عرفان دارای سه بخش است. یا واژه عرفان دارای سه معنا است. یا پدیده عرفان دارای سه بخش است. که البته این دو تا با هم تفاوت اندکی هم می کنند ولی به هر حال در این نکته که ما گاهی مرادمان تجربه عرفانی است و گاهی مرادمان سیر و سلوک عرفانی است و گاهی مرادمان باور عرفانی است. در این البته دیگر فرقی نمی کند. ولی خوب به هر حال فرق می کند که آدم بگوید واژه عرفان دارای سه معنا است و به سه معنا اطلاق می شود، تجربه عرفانی، عرفان عملی، عرفان نظری. یا بگوید عرفان پدیده ای است دارای سه بخش: عرفان عملی، عرفان نظری و تجربه عرفانی.

اما به هر حال برای بحث ما در این جهت که مقایسه می خواهیم انجام بدهیم و می خواهیم به عرفان مقایسه ای بپردازیم فرقی در این جهت ندارد. عرض کردم که این سه بخش وجود دارد و وقتی که ما می خواهیم عرفان مقایسه ای بهش بپردازیم باید ببینیم که آیا می خواهیم مقایسه کنیم کدام یک از این سه تا را با اقسام نظایر آن. یعنی می خواهیم ما یک عرفان عملی را مقایسه کنیم یا عرفان نظری را مقایسه کنیم یا تجربه عرفانی را. خوب به ترتیبی که در جلسه قبل عرض کردم، اول به تجربه عرفانی می پردازیم. درباره تجربه عرفانی های متفاوت که در جهان وجود دارد چگونه مقایسه هایی می شود انجام داد؟ به نظر می آید که تجربه های عرفانی که در جهان وجود دارد می شود از چندین لحاظ با هم مقایسه کرد که من این مقایسه ها را یک یک بهش می پردازم. به ازای هر یک وجه مقایسه در واقع ما عرفان مقایسه ای یک line جدید پیدا می کند.

اول چیزی که تا حدی هم مشکل ترین چیز در اینجا است این است که تجربه های عرفانی متعلقشان چیست؟ یعنی در تجربه عرفانی چه چیزی تجربه می شود؟ در تجربه ای که برای عارف دست می دهد در این تجربه عارف چه چیزی را تجربه می کند؟ این به این لحاظ خیلی اهمیت دارد که همان طور که همه می دانند تجربه عرفانی به حساب فلاسفه دارای حیث التفاتی است. همان طور که ترس حیث التفاتی دارد. یعنی همیشه ترس، ترس از چیزی است. ترس از کسی است. همان طور که آگاهی، حیث التفاتی دارد. همیشه آگاهی، آگاهی به چیزی، به کسی، به پدیده ای است. به همین ترتیب که همه احساسات و عواطف ما همه باورهای ما، همه خواسته های ما، همه نیازهای ما همه اینها حیث التفاتی دارند. و اصلاً به تعبیر کسانی مثل مایلون، کسانی مثل اُوسر می گفتند اصلاً میز امور انسانی از غیر انسانی در این است که در امور انسانی ما نمی توانیم حیث التفاتی نداشته باشیم. همیشه حیث التفاتی داریم. یعنی ماهی دریا، ماهی چیزی نیست، ماهی کسی نیست.ماهی دریاست. سنگ، سنگ به کسی نیست، سنگ از چیزی نیست، سنگ برای چیزی نیست، حیث التفاتی ندارد. ماهی هم حیث التفاتی ندارد. چون آنها حقوق انسانی نیستند. اما هر عقل انسان یک حیث التفاتی دارد. یعنی ترس، ترس از چیزی است. عشق، عشق به کسی است. نفرت، نفرت از کسی است. و اینها معنایش این است که هیچ عقل انسانی نیست که متعلق و معطوف به غیر باشد. این را معمولاً حیث التفاتی می گویند.

معمولاً می گویند امور انسانی همشان حیث التفاتی است. حیث التفاتی یعنی اینکه هیچ عقل انسانی نیست الا اینکه معطوف به چیزی باشد. حیث التفاتی را من گفتم معطوف بودگی می شود گفت. می شود به جای حیث التفاتی گفت معطوف بودگی. هر عقل انسانی معطوف به موجودی است. گاهی می گویند ناظر به چیزی بودن. هر عقل انسانی ناظر به چیزی است راجعیت به چیزی دارد. ناظریت به چیزی دارد.

حالا این بحث را به همین اکتفا می کنیم. و عرض می کنم که کسانی مثل ماینونگ، برتانور و اُوسر؟؟؟؟ این سه فیلسوف تراز اول پدیدارشناسی، یکی از ابداعاتشان این نکته بود که میز عالم انسانی از عالم غیر انسانی این حیث التفاتی است. این حیث

معطوف بودگی، این حیث راجعیت یا ناظریت است. حالا تجربه عرفانی هم یکی از امور انسانی است. بنابراین حیث ا لتفاتی دارد. همیشه تجربه عرفانی تجربه شخص عارف است از امری. از پدیده ای، از چیزی. من که نمی توانم بگویم من تجربه می کنم، بگویید چی را؟ بگویم چی ندارد. متعلق ندارد. مثل اینکه یکی بگوید من عاشقم. گفت عاشق کی، گفت من هنوز نتوانستم بفهمم معشوقم کیست.

تجربه عرفانی تجربه چه چیزی است؟ این یک وجه مقایسه بین تجارب عرفانی است که تجارب عرفانی را از این لحاظ می شود مقایسه کرد که متعلقشان نه واجدشان نه صاحبشان، متعلقشان چیست؟ آن وقت در اینجاست که به طور کلی می شود گفت که سه قول کلی در این باب وجود دارد که بعضی تجربه های عرفانی تجربه یگانگی آن چیزهاست. بعضی تجربه های عرفانی تجربه چیز یگانه است. و بعضی از تجارب عرفانی هم تجربه پیوستگی به چیزهاست. به طور کلی تا آنجا که من استنباط کردم می شود گفت که ما سه نوع تجربه عرفانی داریم. در یک تجربه عرفانی شما یگانگی چیزها را تجربه می کنید. یعنی تجربه می کنید که علی رغم فهم عرفی ما و منظر عادی ما که منظر کثرت بینی است، شما در واقع برای این کثرات وحدت می بینید. احساس می کنید که همه چیزها یگانه اند. علی رغم کثرات ظاهری که دارند یک وحدتی پشتشان وجود دارد. گاهی هم نه کسی نمی گوید من تجربه کردم یگانگی چیزها را. می گوید من تجربه کردم چیز یگانه ای را. حالا آن چیز یگانه را می شود گفت عقل مطلق، می شود گفت خدا، می شود گفت جان جهان. و الی ماشآء الله تعابیر به کار برده می شود که آن چیز یگانه که یگانگی فقط برازنده اوست. یعنی به تمام معنای کلمه یگانه است. هیچ گونه کثرتی درونش راه ندارد. آن را من تجربه کردم، خدا را تجربه کردم. عقل مطلق را تجربه کردم. جان جهان را تجربه کردم. بعضی وقتها هم هست که هیچ کدام از این ها نیست. پیوستگی خود را با چیزها باشد. من احساس می کنم که من غیر از شما هستم. و من غیر از این دیوار هستم و من غیر از این سنگم. حالا احساس می کنم که انگار من هم دیوار، هم شما و هم سنگ هستم. خوب این یک کمی فرق می کند با یگانگی چیزها که در قسمت اول خدمتتان عرض کردم. خوب این تجارب عرفانی را از این لحاظ می شود با هم مقایسه کرد که متعلقشان کدام یک از این سه تا است. حالا در باب اینکه این سه تا چه تفاوتهایی با یکدیگر دارند در یک قسمت دیگر از عرایضم وارد بحث می شویم. ولی فعلاً بحث ما این است. از همین مقدار که من گفتم یک نتیجه ای را هم می خواسته اند بگیرند. و آن اینکه هر تجربه غیر عادی را نمی گوییم تجربه عرفانی. بعضی وقتها کسانی فکر می کنند هر تجربه به گفته خودشان فوق عادی و عادت باشد بهش می گویند تجربه عرفانی. این طور نیست. مثلاً کسی تجربه کرد حضرت مریم را. تجربه کرد حضرت زهرا را یا هر چیز دیگر. این یک تجربه غیر عادی است. وگرنه در حالت عادی که مریم (ع) و زهرا(ع) را نمی بینند. اما اگر تجربه کرد به آن نمی گویند تجربه عرفانی.

من وقت شما را در این مورد نمی گیرم چون یک مقاله مفصل در مورد تجربه های غیر عادی نوشته ام و در آن گفته ام که ۸ قسم تجربه غیر عادی داریم که یک قسمش تجربه عرفانی است. و چون به زودی از چاپ در می آید، می توانید از آنجا مطالعه کنید.

وقتی کسی می گوید که تجارب عرفانی یا تجربه یگانگی چیزها هستند یا تجربه چیز یگانه اند یا تجربه پیوستگی خود چیزها، خود این پشته به این است که اگر چیزی غیر از این ها بود آن را تجربه عرفانی تلقی نمی کنیم اگر چه تجربه غیر عادی باشد.

ما در واقع یکی از انواع هشت گانه تجربه های غیر عادی و فوق متعارف را تجربه عرفانی تلقی می کنیم و گرنه هر چیز عجیب و غریب و من خدمت امام زمان رسیدم و... تجربه عرفانی نیست، نه اینکه بگویم اصالت ندارد، نه اینکه بگویم فرض

کنید واقعیت ندارد، کاشف از واقع نیست. اصلاً این طور نیست. بحث ما اصلاً بحث معرفت شناختی نیست. بحث در این است که این تجربه ای غیر عادی است. اعم از کاشف از واقع باشد یا نباشد. بالاخره تجربه عرفانی نیست. تجربه عرفانی یک اصطلاح خاصی دارد در مورد کسانی که در فلسفه عرفان کار می کنند. که دیگر وارد بحث های مفصل تر آن نمی شوم.

آن هفت قسم دیگر چیست؟ این یکی وجه مقایسه است در باب تجربه عرفانی. در باب متعلق در واقع تجارب عرفانی. این یک وجه است. که در باب متعلق است و متعلق یعنی آن چیزی که ما با آن چیز خودمان را مواجه می یابیم. این یک نکته.

سؤال: متعلق در تجربه عرفانی، شخص تجربه کننده حین عمل تجربه آیا این مفهوم دارد؟ اگر آن مسئله وحدت باشد،؟؟؟؟ هوشیاری ممکن است بحث شود؟

جواب: ما که نمی خواهیم اسم ماهیتی را ببریم، اگر می خواستیم به جای تعبیر چیز، نام یک ماهیتی را بگذاریم، آن وقت شما درست می گفتید اما نمی خواهیم بگوییم. به تعبیر دیگر فرق بگذارید بین اینکه ما یک چیزی، یک موجودی، یا یک ماهیتی را تجربه کردم. نمی خواهیم بگوییم آب را، سنگ را. یا تجربه کردم روح را. این را نمی خواهیم بگوییم. از ماهیت حرف نمی زنیم. هیچ کدام از تعابیر ماهوی اصلاً در آن صادق نیست.

اگر دقت کرده باشید من وقتی گفتم در یکی از انواع تجارب وحدت اشیاء را تجربه می کنیم، وحدت مفهوم فلسفی است و ماهیت ندارد. و مفهوم ثانی است. مفاهیم ماهوی مفاهیم اولی هستند. وحدت مفهوم فلسفی است. بنابراین اگر من تجربه کردم که همه چیز یک چیز است، همه چیزها یک چیزند، البته شک نیست که گفته نمی شود. اگر از ما بپرسند که چه تجربه کردید نام هیچ تجربه ای را نمی توان برد. خواه ماهیت طبیعی خواه غیر طبیعی. اصلاً نام هیچ ماهیتی را نمی توان برد. اصلاً ماهیت حق دارد. هر ماهیتی یک چیزی است به قیمت همه چیزهای دیگری که نیست. هر ماهیتی همین طور است. سنگ، سنگ است به دلیل این که یک میلیارد چیز دیگر نیست. ماهیت همیشه حد وجود است. ما در اینجا می خواهیم بگوییم که در عرفان چه تجربه کردیم؟ تجربه کردیم که همه چیز یک چیز است. بنابراین بله اگر می خواستیم آن چیزی که کاندیدا و نامزد می کنیم در برابر آن متعلق یک ماهیت داشته، البته اشکال شما وارد است. ولی این بحث نیست.

سؤال: در تجربه عرفانی، به خاطر آن وحدت و...؟؟؟؟ (آقای نقدعلی)

جواب: در بحث بعدی عرض می کنم.

اما به لحاظ صاحب تجربه هم این تقسیم می شود. صاحبان تجربه های عرفانی به یک تقسیم کلی به دو دسته قابل تقسیم هستند. بعضی از صاحبان تجربه عرفانی در تجربه عرفانی از خود باخبرند. می فهمند هنوز که اُبژه ای هست و خودشان هم سوژه اند. می فهمند که خودشان فاعل شناسایی اند و یک چیز دیگری به نام متعلق شناسایی وجود دارد. و بعضی از صاحبان تجربه عرفانی در حین تجربه عرفانی میز خودشان را از غیر خودشان هم ادراک نمی کنند. یعنی میز بین ابژه و سوژه از بین می رود. این چیزی است که ویلیام جین در انواع و احوال دینی خودش این تقسیم بندی را انجام داده و شوادهدی از طرفین به دست می آید. تعبیر ببینید تعبیر سوژه به ابژه را ما در واقع وقتی می گوییم ابژه یعنی تعبیر انگلیسی اش یعنی متعلق می گوییم object، و subject یعنی واجد تجربه، صاحب تجربه. کسی که تجربه می کند یعنی سوژه. تجارب عرفانی به لحاظ صواحبشان یعنی به لحاظ واجدانشان یعنی به لحاظ آنهایی که این تجربه عرفانی را دارند به این دو دسته تقسیم می شوند که تجارب عرفانی در باب بعضی ها که این تجربه را دارند چنان است که صاحب تجربه میز بین ابژه و سوژه را هم دیگر؟؟؟ یعنی دیگر بین خودش و آن چه که شناخت او به او تعلق گرفته دیگر میزی وجود ندارد. بنابراین می گوید تفکیک object از subject ، ابژه از سوژه در باب این انسانها امکان ندارد.

نوع دوم نوعی است که صاحب تجربه می فهمد که من صاحب تجربه ام و آن چیز متعلق به تجربه من است. حالا آن چیز چه باشد. وحدتِ همه چیزها باشد یا چیز واحد باشد یا پیوستگی من و چیزی باشد. بالاخره می فهمم که من یک چیزم، پیوستگی من به چیزها یک چیز دیگری است. من یک چیزم و چیز یگانه یک چیز دیگر است. من یک چیزم و یگانگی یک چیز دیگر است. اینجا در واقع تفکیک بین ابژه و سوژه وجود دارد.

این دو نوع تجربه است به لحاظ صاحبان تجربه. البته باز وقتی می گویم به لحاظ صاحبان تجربه فکر نکنید که یک صاحب تجربه ای همه تجارب عرفانی اش از قسم اول است و یک صاحب تجربه ای همه تجارب عرفانی اش از قسم دوم است. یک صاحب تجربه می بینید در یک تجربه عرفانی اش قسم اول باشد و یک تجربه عرفانی از قسم دوم باشد. یعنی لزومی ندارد که من اگر ده تجربه عرفانی داشتم در هر ده تا بین سوژه و ابژه فاصله باشد یا در دیگری اصلاً نباشد ممکن است باشد یا نباشد. کسانی که گفته اند تفکیکی که در عرفان ما بین حالت سهو و حالت سُکر می شده همین تفکیک است. می گویند سُکر وقتی گفته می شود مراد این است که مثلا ایزونسـ؟؟؟ می گویند سکری که عرفای اسلامی ازش تعریف می کنند معنی اش این است که شخصی که بین خودش و ابژه هیچ تفاوتی نمی کند. یعنی اصلاً متوجه نمی شود که موجودی است در حال ادراک موجود دیگری.

سؤال:؟؟؟

جواب: خوب فرق می کند. ما ممکن است فقط بخواهیم لغت تجربه عرفانی را مزین کنیم فقط در باب این اسم. ولی این طور نیست. در عرف فیلسوفان عرفان اگر هم کسی بین خودش و ابژه شناخت خودش باز هم احساس کند که یک چیزی تعلق گرفته به یک چیز دیگری، یک موجود شناسنده ای است و یک موجود شناخته شده ای گفته اند اینجا را باید گفت تجربه عرفانی و این تجربه عرفانی ساهیانه است یعنی سهو است. هوشیار است. یعنی هنوز حواسش به عنانیت خودش است. به نفسانیت خودش به معنای فلسفی اش هنوز هست. به أنَا بودن خودش، به معنی اینکه من موجودی هستم که در حال ادراک چیزی هستم به این توجهش است. از این لحاظ هم البته تجارب عرفانی که این حیث دوم مقایسه است که تجارب عرفانی را به این لحاظ تقسیم می شوند به دو قسم.

حالا کسانی مثل فوردمن همان نظر شما را دادند. و آن اینکه می گویند اصلاً تجربه عرفانی به معنای دقیق کلمه، فقط تجارب عرفانی است که درونش بین ابژه و سوژه فاصله از بین برود و دیگر آبژه و سوژه را از هم نشود تمیز داد. ولی کسانی هم مثل کپس اعتقادشان این است که اینگونه نیست تجربه عرفانی هم به قسم اول اطلاق می شود و هم به قسم دوم اطلاق می شود که به نظر بنده هم نظر دوم قابل دفاع تر است. چون اگر این چنین باشد تخصیص اکثر به نظر من لازم می آید. یعنی اگر شما می خواهید ؟؟؟؟ را بگویید به معنی دقیق کلمه آن وقت اکثر عرفا چون در تاریخ آنها را عارف می شناختیم آنها دارای تجربه عرفانی؟؟؟ چون نادرند تجارب عرفانی که درش واقعاً بین سوژه و ابژه فاصله از بین برود. این هم یک حیث دوم.

سؤال:؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟ نامفهوم.

جواب: البته خود حدیثی که معمولاً صوفیه نقل می کنند در این باب، خودش مشکل به این نیست . او فقط می گوید من دست او می شوم که با من می گیرد، پای او می شوم که با آن گام می زند و چشم او می شوم که با آن می بیند و گوش او می شوم که با آن می شنود. بیشتر از آن که نمی شود. درست است؟ من فکر می کنم از آن نمی شود فهمید مگر اینکه ما از خارج این را ببینیم.

سؤال:نامفهوم

جواب: نمی خواهم سخنت را رد کنم ولی می خواهم بگویم که از خود این عبارات این بر نمی آید. چون چه شما بگویید که خدا چشم من بشود و چه بگویید من چشم خدا بشوم در عین حال اگر ما باشیم و لفظ در هر دو حال مغایرت وجود دارد. این چشم این شده یا اون چشم این شده. خوب این را از خود لفظ نمی شود فهمید مگر اینکه صاحبان تجربه خودشان بگویند. بگویند آن قربی که از راه فرائض حاصل می آید واقعاً آن تفاوت را دارد با آن قربی که از راه نوافل حاصل می آید. که من راجع به آن هیچ چیزی نمی توانم بگویم. یعنی بلد نیستم اصلاً.

قسم سوم در واقع مقایسه تجارب عرفانی است به لحاظ آثار تجربه عرفانی. در باب آثار تجربه عرفانی خیلی مقایسه های عدیده ای می شود انجام داد که من از میان این مقایسه های عدیده ای که می شود راجع به آثار تجارب عرفانی می شود گفت، من سه تا مقایسه اش را از همه مهمتر تلقی می کنم. وقتی گفته می شود آثار تجارب عرفانی، و تجارب عرفانی را از لحاظ آثارش گاهی با هم مقایسه می کنند، گاهی مراد از آثار، آثار روانشناختی تجربه عرفانی است. گاهی مراد، آثار اخلاقی تجربه عرفانی است. و گاهی آثار رویکردی به تجربه عرفانی است. البته این تعبیر خیلی دقیقی نیست. برایتان توضیح می دهم و شاید شما بتوانید لغت بهتری پیدا کنید.

البته تجارب عرفانی را از لحاظ آثارشان بیشتر از اینها می شود مقایسه کرد با هم. ولی به نظر من این سه تا مهمترین آثار تجارب عرفانی اند که تجارب عرفانی را از این دو تا می شود با هم مقایسه کرد. تجارب عرفانی از لحاظ روانشناختی یعنی چه، اینجا من باید مقدمه ای بگویم که برای بحث عرفان هم به درد می خورد.

روانشناسان یک مفهومی در روانشناسی کلی دارند، یعنی در این صد سال و اندی اخیر که روانشناسی مستقل شده، یک مفهومی دارند به نام مطلوب های روانشناختی. معمولاً هم می گویند؟؟؟؟

(انگلیسی)؟؟؟؟ یعنی مطلوب های روانشناختی. مطلوبهای روانشناختی این یک مفهومی است که در روانشناسی جدید پدید آمده است. مطلوب های روانشناختی به این معناست که اگر هر کدام یک کاغذ روبرویتان باشد و از شما بخواهند که بدون تأمل و تلقی و به سرعت هر چیزی را که دو تا ویژگی دارد در این فهرست بنویس. هر چیزی را که اولاً در زندگی ات نداری و ثانیاً در زندگی ات می خواهی داشته باشی؟ خوب ما خیلی چیزها نداریم و نمی خواهیم هم داشته باشیم. چیزهایی که هم نداری در زندگی یعنی مفقودند و هم می خواهی که داشته باشی یعنی مطلوبند، مفقودهای مطلوب اینها را بنویسید. خوب ممکن است وقتی بدون تأمل و تلقی بنویسد (البته به عنایتی این چنین می گویم) مثلاً خونه، ماشین...

فرض کنید که ۱۰۰ تا چیز می نویسیم که هم ندارم و هم می خواهم که داشته باشم یعنی مفقودند و در عین مفقودیت مطلوب. خوب این صدتا را که نوشتیم، بعد می گویند که در اینها دقت کنید ببینید که این صدتا را برای چه چیزی هر کدامشان را می خواهید. مثلاً نوشته اید که ویلا در شمال. این ویلا در شمال را برای چی می خواهید؟ یعنی می خواهی این را پله ای بکنی، نردبانی بکنی که از طریقش به چی برسی؟ این را می خواهی یک وسیله ای بکنی، که به چه هدفی از طریق این وسیله برسی. به تعبیر دیگری این آلت است برای کدام آیت. این آلت آلتِ کدام آیت است. این وسیله وسیله کدام هدف است. این نردبان و پله می خواهد تو را به کجا برساند. بعد ممکن است راجع به دانه دانه آنها این کار را بکنیم، صد تا به ۲۰ تا تقلیل یابد. به طور متوسط هر ۵ تا از آن صد تا را برای یک چیز می خواهیم. انقدر کم می شود تا ۲۰ تا می شود حالا باز دقت می کنیم که کدام یک از این ۲۰ تا را برای چه چیزی می خواهیم. فرض کنیم که می رسد به ۱۳. بعد فرض می کنیم که از ۱۳ به ۸ و از ۸ به ۴ و فرض می کنیم وقتی به ۴ تا رسیدیم، دیگر این چهار تا را هیچ کدامش را برای چیز دیگری نمی خواهیم. یعنی این چهار تا مطلوب ذاتی اند نه مطلوب غیری. مطلوب به ذاتند نه مطلوب به غیر. اینها دیگر نردبان و پله برای رسیدن به هیچ چیز

دیگری نیست. اینها خودشان را برای خودشان می خواهیم. البته اگر می خواهیم به این چهار تا برسیم، این چهار تا هیچ کدامشان را برای چیز دیگری نباید بخواهیم ولی باید این چهار تا خودشان هم در عرض هم باشند. چون اگر یکی از این چهار تا را به خاطر یکی دیگر از این چهارتا بخواهیم آن وقت سه تا می شود. چهار تا چیز که هیچ کدام از اینها را برای هیچ چیز دیگری نمی خواهیم و هیچ کدام از اینها را برای هیچ کدام از اعضای خود این مجموعه هم نمی خواهیم، به این ۴ تا هم می گویند مطلوب های روانشناختی. به هر چند تا که بماند می گویند مطلوب های روانشناختی. بنابراین مطلوب های روانشناختی یعنی آن چیزهایی که انسان آن چیزها را فقط و فقط برای خودشان می خواهد نه برای هیچ چیز دیگری. نمی خواهد وسیله بکند برای هدف دیگری. آلت برای ابزار دیگری نیستند. حالا آنها چند تا هستند. اگر از بودا می پرسیدید می گفت یکی. فقط آرامش. بودا می گفت فقط یکی بیشتر باقی نمی ماند و آن آرامش است. و معنی اش این است که ما هر چیز دیگری را با یک واسطه، ۲ واسطه یا ۱۰ واسطه و... برای آرامش می خواهیم. برای اینکه آرامش را به دست آوریم. کسانی ممکن است اضافه بر بودا بگویند که آرامش درست است ولی شادی هم آدم به خاطر آرامش نمی خواهد، شادی را به خاطر خود شادی می خواهد. یعنی آرامش و شادی دو تا می شود. در قدیم این مطلوب های روانشناختی را فرزانگان و حکما و عرفا و... اینها معمولاً بیانشان می آمد که اینها چیستند. ولی امروزه یک شاخه ای در روانشناختی پدید آمده به نام روانشناسی ژرفا. روانشناسی ژرفا دقیقاً شاخه ای از روانشناسی است که به ژرف ترین ژرفاهای روان آدمی نقب می زند تا ببینید آن ته ته ته آن جا چی را برای خودش می خواهیم. این را می گوییم روانشناسی ژرفا. کاری هم که بودا می کرد امروزه در لاین روانشناسی ژرفا قرار می گیرد. از صد سال پیش به این طرف خیلی درباره عدد این مطلوب های روانشناختی و درباب ماهیت این مطلوبهای روانشناختی خیلی صحبت شده است. شکی نیست که آرامش مهم است. اما کمتر الان در روانشناسی ژرفا فقط به آرامش که بودا گفته اکتفا کرده باشد. شادی هم گفته شده است. کسانی بضاعت باطن را هم اضافه کردند. کسانی احساس خلاقیت در جهت خودشکوفایی را هم اضافه کردند. گفته اند که آدم باید احساس کند که خلاقیت دارد در جهت selfofilmetersیعنی خودشکوفایی. من اصلاً کاری به این ندارم که تعداد این مطلوب های روانشناختی چه چیزهایی است و باز کاری هم به این ندارم که ماهیتشان چه چیزهایی است. چون ممکن است دو نفر هر دو بگویند که دو تا داریم ولی ماهیتشان را دو جور معرفی کنند بنابراین هم در تعدادشان اختلاف است و هم در ماهیتش. به اینها می گوییم مفهوم های روانشناختی.

حالا بحث این است که تجارب عرفانی وقتی بحث از این می شود که آثار روانشناختی شان را با هم مقایسه کنیم یعنی آثار روانشناختی شان را به لحاظ میزان قرب و بُعد این آثار به مفهوم های روانشناختی یعنی تجربه عرفانی چقدر آرامش را به صاحب تجربه می دهد. چقدر به صاحب تجربه شادی بخشیده. چقدر به صاحب تجربه رضایت باطن بخشیده[31]. چقدر صاحب تجربه را به مطلوب های روانشناختی نزدیک کرده است؟ این در واقع یک بحث است.

چرا این بحث اهمیت دارد؟ به دلیل اینکه اگر واقعاً درست باشد که اینها مفهوم های روانشناختی ما هستند مثلاً آرامش، شادی. این اگر درست باشد و اگر درست باشد که یک نوع تجربه عرفانی ما را به اینها نزدیک می کند، خود این انگیزه فراوانی برای آدم ها ایجاد می کند برای اینکه بروند به تجربه عرفانی که یک چنین اثر مطلوبی دارد برسند. یعنی به تعبیر دیگری آثار روانشناختی تجربه عرفانی به معنای آثار تجربه عرفانی در جهت قُرب ما به مطلوب های روانشناختی یا در جهت بُعد ما از مفهوم های روانشناختی این بحثِ خیلی مهمش از این جهت است. از جهت عملی اش است که خوب انگیزه ای ایجاد

---

۳۱ . البته رضایت باطن جدای از خودپسندی و خودخواهی و خودشیفتگی و رذالت و... است.

می کند. خیلی از کسانی را می بینید که ثروت، قدرت، مکنت، شهرت، جاه و مقام، محبوبیت، حیثیت اجتماعی، همه اینها را رها کرده و در کوههای هیمالیا شروع به ریاضت کشیدن می کنند. آنها در واقع به نظر شما چه انگیزه ای دارند؟ اکثراً انگیزه های عملی دارند. اکثراً از طریق آن ثروت یا قدرت، یا جاه و مقام و یا حیثت اجتماعی، یا حتی علم، دیدند به آرامش نرسیدند، دیدند به شادی باطن نرسیدند، به رضایت از خود نرسیدند، آن وقت حالا شنیده اند که تجارب عرفانی را کسانی که در فلسفه عرفان یا در تاریخ عرفان کار کرده اند، گفته اند که این تجارب عرفانی صاحبان تجربه به این آرامش عمیق، به این شادی، به این رضایت باطن می رساند. خوب این انگیزه شده برای اینکه بروند به طرفی که این تجارب برایشان حاصل شود.

سؤال: مبهم.

جواب: اولاً که در فعل ارادی اختیاری شما نتیجه را از هدف باید تفکیک کنید. تجربه عرفانی فعلی است. از مقوله دریافت. ببینید این که من که در اینجا سخن می گویم، هدفی دارم از این سخن گفتن از اینجا با شما، و یک نتایجی هم مترتب می شود از این سخن گفتن من با شما. آن وقت می گویند ملکیان وقتی عملش موفقیت آمیز است که هدفی که از فعلش داشت با نتایجی که بر فعلش مترتب شد این دو با هم انطباق دارند. اصلاً عمل موفقیت آمیز یعنی عملی که هدف فاعل از انجام آن عمل با نتیجه هایی که از آن عمل مترتب می شود با آن عمل انطباق پیدا می کند. اما اگر هدف من از سخن گفتن با نتایجی که از سخن گفتنم عاید می شود این دو با هم انطباق پیدا نکردند آن وقت به میزان این عدم انطباق می گویند که فعل شکست خورده است. این برای فعل است.

سؤال: مبهم.

جواب: چرا نمی رسد؟ چه استدلالی اقامه شده که اگر کسی برای کسب آرامش رفت به دنبال تجربه عرفانی، به تجربه عرفانی نمی رسد؟ البته یک نکته وجود دارد و آن اینکه در سخنان عرفا گفته شده که اگر مطلوب های اجتماعی را کسی از تجربه عرفانی بخواهد تجربه عرفانی حاصل نمی آید. این را گفته اند. یعنی چه؟ یعنی گفته اند اگر بخواهی از راه تجربه عرفانی به ثروت برسی، به قدرت برسی، به حیثیت اجتماعی برسی، به جاه و مقام برسی، به شهرت برسی، به محبوبیت برسی[۳۲]، گفته اند که اینها تجربه نشان داده است که کسی که به خاطر اینها می رود به آن نمی رسد اما وقتی قرآن می گوید که الا بذکر الله تطمئنُ القلوب، با یاد خدا دل آرام می گیرد. شما خودتان بهتر از بنده می بینید که همیشه جزای شرط هدف است. خود شرط وسیله است. من می گویم اگر به خانه من بیایی کتاب را به تو می دهم. آمدن به خانه من وسیله است. هدف چیست؟ گرفتن کتاب من. وقتی قرآن می گوید الا بذکر الله تطمئن القلوب یعنی با ذکر خدا دلها آرام می گیرید یعنی آرامش دل می خواهید یا نه؟ می گوییم بله. می گوید پس یاد خدا کنید. پس اگر یاد خدا کردید برای چی این کار را می کنید، برای آرامش دل. پس نمی شود گفت که چون به خاطر آرامش دلتان یاد خدا کردید پس آرامش دل حاصل نخواهد آمد. بله آن چیزی که گفته شده در واقع آن چیزی که امروزه مطلوب های جامعه شناختی گفته می شود شواهدش فراوان است. شواهد فراوان است که توصیه ها در کتاب های سیر و سلوکی الی ما شاء الله گفته اند که اگر می خواهی از این راه به قدرت، حیثیت اجتماعی، شهرت، ثروت، محبوبیت و... برسی گفته اند که خود این خواسته مانع حصول این تجربه عرفانی می شود. البته باز هم می گویم که باز بحث یادتان باشد که همه اینها با فرض آن چیزی است که در جلسه قبل به آن اشاره کردم که اصلاً تجربه عرفانی با سیر و سلوک عرفانی رابطه چی داشته باشند، اما کسی نگفته که کسانی که آرامش می خواهند و کسانی که

---

۳۲ . به اینها می گوییم مطلوب های اجتماعی. مطلوب های جامعه شناختی.

می خواهند به رضایت باطن برسند، کسانی که می خواهند به یک شادی عمیق دسترسی پیدا کنند اینها اگر آمدند دنبال تجربه عرفانی، تجربه عرفانی از آنها می گریزد. به خاطر اینکه به دنبال شادی، آرامش و رضایت باطنی عمیق می روند. ما یک چنین چیزی را سراغ نداریم.

سؤال: مبهم

جواب: البته آن هم درست است. اما بیشتر شاید مطلوب های جامعه شناختی باز محل بحث باشد. اگر من ملکیان رابطه ام با خدا را اصلاح کردم، خدا رابطه من را با خلق ا صلاح می کند. یعنی من در مناسباتم با دیگران کمتر مشکل پیدا می کنم، از یک خوشنامی، از یک حیثیتی برخوردار می شوم، آن فعلاً به ما؟؟؟ ربطی ندارد. ما منحصراً در اینجا با مطلوب های روانشناختی سر و کار داریم. این که در قرآن می گوید که ابراهیم گفت که من ایمان دارم ولی آرامش دل ندارم. خوب آدم مؤمن ؟؟؟ آرامش ندارد یعنی اینکه طرف به دنبال آرامش است، ولی اینکه کسی دنبال آرامش است باعث نمی شود که آرامش از او دریغ شود در مقام تحقق عملی. این یک مطلب.

از این لحاظ اگر شما مشربتان در روانشناسی ژرفا فرق کند، داوری تان در باب انواع تجربه عرفانی فرق خواهد کرد. چون اینجا وقتی می گفتیم بیاییم تجارب عرفانی را از لحاظ آثار روانشناختی بررسی کنیم یعنی از لحاظ میزان قرب و بُعدی که برای ما حاصل می کنند نسبت به مطلوب های روانشناختی. حالا اگر مطلوب های روانشناختی متفاوت بود یعنی شما مشربتان این است که مطلوب های روانشناختی فلان و فلان است و من مشربم این است که مطلوب های روانشناختی بهمان و بهمان است آن وقت داوری که درباب تجربه عرفانی اکهارت می کنیم یا تجربه عرفانی یاکوبمه می کنیم یا تجربه عرفانی فرانسوای آسیسی می کنیم آن وقت متفاوت می شود اینجا خیلی بستگی به این دارد که چه دیدی ما در روانشناسی ژرفا داشته باشیم. اما البته روانشناسی ژرفا در یک اموری واقعاً به اجماع رسیدند که یک سلسله اموری هستند که همه انسانها آن امور را می خواهند. باز در اینجا یک چیزی ا ست. مثل وقتی که انسان بحث می کند در امور نظری که مثلاً همه انسانها اجتماع نقیضین را محال می دانند آن وقت یکی می گوید نه آقا اجتماع نقیضین محال نیست. آن وقت اینجا ما چه جواب می دهیم. ما می گوییم که شاید مراد از اجتماع نقیضین را خوب فهم نکرده ای. چون اگر خوب بفهمی که اجتماع نقیضین یعنی چه امکان ندارد که بگویی محال نیست.

حالا اگر کسی بگوید که مطلوب های روانشناختی آرامش است، مثلاً آنهایی که ماجراجویی می کنند، در برف و بوران در ارتفاع ۶۰۰۰ متری کوهنوردی می کنند که هر لحظه شان پر از اضطراب و دلهره و... است اینها خیلی دنبال آرامش هستند؟ اگر دنبال آرامش بودند که زیر کرسی بودند و می خوابیدند. ارتفاعات پامیر در نپال در ارتفاع ۶۰۰۰ متری در برف و بوران، اصلاً آدمهایی که روحیه ماجراجویی دارند. ولی اینها به نظر می آید اینها به ماجراجویی رضایت درجه دوم داده اند. یعنی از آن تشویش احساس آرامش دارند. به تشویش رضایت درجه دوم داده اند. البته به تشویش رضایت درجه اول هیچ کس نمی دهد.

همان طور که رضایت درجه اول و دوم همانطور که در اخلاق مطرح است در عرفان هم مطرح است. که گاهی وقتها هست که شما در احوال ماکاریوس مصری اگر اشتباه نکرده باشم، که از راهبان صده چهارم میلادی است، که اینها در اطراف اهرام مصر روحانی داشتند، می گویند شبی در حجره اش یک زن جوانی وارد شد و گفت که من امشب اینجا باید بخوابم و فردا صبح بروم. ایشان پذیرفت و بعد شیطان شروع کرد به وسوسه این راهب. که زن جوان و... بعد در احوال ماکاریوس نوشته اند ایشان انگشتان دستش را گذاشت روی شعله آتش و شروع کرد به سوزاندن تا صبح ۵ انگشتان دو دستش را سوزانده بود. شکّی نیست که آدم به سوزاندن دستش رضایت درجه اول نمی دهد. هیچ کس رضایت درجه اول نمی دهد که دستش را بسوزاند. ایشان

هم رضایت درجه اول نداشت. اگر رضایت درجه اول داشت که اصلاً این فداکاری نبود. آدم از کاری که لذت می برد، آدم وقتی دستش را زیر شعله می گیرد انگار که زیر چشمه آب خنک کرده و لذت ببرد که دیگر این فداکاری نیست. تمام فداکاری این آدم و تمام ریاضت هایی که این آدم کشیده به خاطر اینکه به این کار رضایت درجه اول مطلقاً نداشته بلکه به شدت اَلم می دیده و به شدت آسیب می دیده ولی به این آزار رضایت درجه دوم می دهد. یعنی این سوختن بهش آرامش می دهد. که آن وقت که نسوخته بود دستش و داشت به آن خانم نگاه می کرد آن آرامش را نداشت. در واقع از راه سوزاندن خودش دارد آرامش به خودش می دهد. خیلی وقتها در ریاضت های عرفانی کما اینکه در اخلاق هم این طور است. خیلی وقتها هست آدم به یک امری که کاملاً به لحاظ ساختار جسمانی و ذهنی و روانی کاملاً از آن امر آزار می بیند و آسیب می بیند، کاملاً آن امر به او درد و رنج وارد می کند و به این معنا یعنی به آن امر رضایت درجه اول نمی دهد ولی این کار را می کند به خاطر اینکه رضایت درجه دوم می بیند. این رضایت درجه دوم موجب آرامش می شود این رضایت درجه دوم باعث شادی می شود. بنابراین حتی در ماجراجویی هایی که بعضی ها می کنند. در جاهای خطرناکی که بر سر یک دره ای روی طنابی راه می روند، که آدم می گوید این تمام وجودش هم فاقد آرامش است. ولی این رضایت درجه دوم به او داده و این با همان دارد ارضا می شود.

عرض می کردم که بالاخره این که شما در دیدگاهتان در روانشناسی ژرفا چی باشد در مقایسه ای که بین تجارب عرفانی به لحاظ آثار روانشناختی شان می کنید تأثیر می گذارد. اما تجارب عرفانی به لحاظ آثار اخلاقی. این هم باز محل بحث است. عین آن چیزی که در روانشناسی گفته شد، یک چیز دومی هم وجود دارد بنام مطلوب های اخلاقی. یعنی؟؟؟؟ مطلوب های اخلاقی یعنی آن چیزهایی که در واقع مادر همه خوبی های اخلاقی است. که هر خوبی اخلاقی دیگری یا از مصادیق یکی از اینهاست یا از ازدواج دو تا از اینها پدید می آید. یک سلسله خوبی های اخلاقی سطح بالایی هستند که دیگر تمام خوبی های دیگر از اینها نشأت می گیرد. حالا یا از اینها می آید بیرون به معنای این است که یک خوبی اخلاقی مصداق یکی از آن کلی ها است یا از ازدواج دو تا از کلی ها یک خوبی پایین تری هم پدید می آید که این هم باز دو جور است. که وارد بحثش نمی شوم.

حالا در باب اینکه این مطلوب های اخلاقی هم چه چیزهایی هستند، همان اختلافی که در آنجا وجود داشت اینجا هم هست. مطلوب های اخلاقی چه چیزهایی هستند همان طور که دیدگاه خودم را عرض کردم در اینجا هم عرض می کنم. من خودم به نظرم می آید که مطلوب های اخلاقی که آنهایی که تمام خوبی های اخلاقی ما زیر مجموعه این پنج تا قرار می گیرد، به یکی از این دو معنای زیرمجموعه قرار گرفته که به آن اشاره کردم به نظر من پنج تا است. یکی صداقت. نه به معنای راست گفتن. راست گفتن یکی از مصادیق صداقت است. صداقت یعنی انطباق داشتن ساحت های وجودی آدمی با یکدیگر. اینکه ۵ ساحت وجودی آدم مثل یک پنج تا انگشت ها بر هم انطباق داشته باشند. این را صداقت می گوییم intigritiدر روانشناسی اخلاقی. یکی تواضع در برابر اوج. صداقت در برابر انواع تزویرها انواع ریاها، انواع فریبکاری ها است و تواضع در برابر اوج است. سوم هم آن چیزی است که به آن تعبیر عدالت را می گوییم. با یک تفسیری از عدالت می شود گفت انصاف. البته انصاف یک نظریه است در عدالت. مطلوب چهارم احسان است. و مطلوب پنجم هم عشق یا شفقت. در عدالت شما حق دیگری را نمی خورید. در احسان حق خودتان را هم به دیگری می بخشید. همان جمله ای که از حضرت علی(علیه السلام) نقل است که کسی پرسید عدل بهتر است یا احسان؟ گفتند عدل بهتر است. و استدلالی کردند که؟؟؟؟؟

عدل این است که حق هر کسی را بهش بدهید. در احسان حق خودم را هم به ایشان واگذار می کنم.

حالا این تعداد کمتر یا بیشتر باشند ما به آنها کاری نداریم. حالا یکی از بحثهایی که در تجارب عرفانی پیش می آید این است که آیا در تجارب عرفانی صاحبان تجربه به لحاظ نزدیک کردن یا دور کردن نسبت به مطلوب های اخلاقی چه وضعی ایجاد می کنند و چه می کنند با صاحبان تجربه.

شما توجه می کنید که مطلوب های روانشناختی و مطلوب های اخلاقی لااقل فی باب نظر یک چیز نیستند. حالا طبق بعضی از تلقی ها حق محدود و اخلاقی محدود و روانشناختی متناسب به خودش را دارد حرف دیگری است وگرنه امکان این است که کسی بگوید که من اهل صداقت هستم و به همین دلیل آرامشم را از دست می دهم. یعنی مطلوب اخلاقی هست ولی به چه قیمتی به دست می آید به قیمتی که یک مطلوب روانشناختی از دست می رود. امکانش هست. حالا درست و یا غلطش را نمی خواهم بگویم.

ولی بالاخره تفکیک مطلوب های روانشناختی از مطلوب های اخلاقی کاملاً وجه دارد که اینها دو چیز است. خوب حالا این تجارب عرفانی چقدر ما را به این مطلوب های اخلاقی نزدیک یا دور می کنند؟ اگر یادتان بیاید وقتی عرفای خود ما هم بحث از این می کردند که این تجارب عرفانی هم بعضی اش مثلاً القائات شیطانی اند و بعضی الهامات ربانی یا رحمانی و وقتی ما می گفتیم که از کجا بفهمیم دیدید که یک سلسله بحث هایی پیسش می کشند که در باب همین که آن چیزی که القاء شیطانی است برای تو عُجب می آورد ولی آنی که القاء ربانی و رحمانی است تو را نسبت به خلق بسیار بسیار فروتن می کند و متواضع می کند. در واقع توجه کردن به آثار اخلاقی تجارب عرفانی. یک بحثی در فلسفه عرفان نه در عرفان مقایسه ای یک بحثی وجود دارد که تجارب عرفانی راستین را از تجارب عرفانی دروغین چگونه تمییز دهیم؟

در عرفان مسیحی بیشترین کسی که به این بحث پرداخت ترزای آویلایی بود در کتاب معروف کاخ درون یا دژ درون.

یکی از بحث هایی که در آن کتاب شد از زمان آویلایی به این سو یعنی از قرن ۱۶ به این طرف خیلی رایج شد در عرفان کاتولیک ها هم که از کجا بفهمیم که تجربه عرفانی القاء شیطان است یا الهام ربانی، رحمانی است. معمولاً یکی از ملاک هایی که خیلی رویش تأکید می شود در باب اینکه از کجا بفهمند که شیطان مرا القاء کرده یا خدا، آثار اخلاقی اش است. معنایی که می شود این است که خیلی توجه می دهند که آثار اخلاقی تجربه عرفانی روی تو چه اثری بوده که اگر این بوده القاء شیطانی است و اگر آن بوده که الهام ربانی بوده.

سؤال: این مواردی که شما به عنوان آثار تجارب عرفانی بیان می کنید اگر شخصی بگوید که ما؟؟؟؟؟ (نامفهوم)

جواب: یعنی اگر کسی گفت که اثر تابش آفتاب گرمی پوست بدن است آن وقت چون می گویید چون آتش هم گرم می کند پوست بدن را پس فرمول اول غلط است؟

سؤال: (نامفهوم).

جواب: من حرفی از اثر بالذات نگفتم. من نه بالذات گفتم نه منحصر به فرد گفتم. من گفتم اثر تجربه عرفانی. ممکن است این اثر، اثر چیز دیگری باشد. بحث بر سر این است که آیا تجارب عرفانی اثری اخلاقی یا روانشناختی هم دارند یا نه. آن چیزی که امروزه از؟؟؟؟ حاصل می آید، تجارب ناشی از مواد روانگردان. خیلی هایش آثار روانشناختی تجارب عرفانی دارد. خیلی هایش آثار اخلاقی تجارب عرفانی را هم دارد. ولی آن را نمی گوییم تجربه عرفانی ولی می گوییم تجربه ای که در اثر استعمال مواد روانگردان پدید می آید. ما بحثمان در اثر منحصر به فرد نبود، یا به تعبیر شما اثر ذاتی نبود. می گفتند تجارب عرفانی راجع به آثارشان هم می شود بحث کرد که آثار اخلاقی شان؟؟؟؟؟ که آیا این آثاری که مترتب می شود به تجارب

عرفانی به لحاظ روانشناختی به لحاظ اخلاقی و به لحاظ رویکردی که بحث سوم بوده آیا اینها از چیزهای دیگر حاصل می آید یا نه.

سؤال: اگر یک چنین بحثی را بکنیم که مثلاً من از مواد مخدر چنان تجربه ای را به دست بیاورم، ما وقتی این آثار را به درد می خورد بحث کنیم که از اثر به تجربه عرفانی رسیده ایم. مثلاً؟؟؟؟؟ اثر تجربه عرفانی مثل حالت روانی یک شخص است که همه؟؟؟؟؟ یعنی رفتارش طوری نشان می دهد که فقط برای خدا کار کردن را در رفتارش می بینیم.؟؟

جواب: حالا به نظر شما محال است که یک فقیه بسیار پاک، که تجربه عرفانی هم مطلقاً نداشته، همه کارهایش را برای خدا انجام داده باشد؟ محال است؟

سؤال:؟؟؟؟؟

جواب: تجربه عرفانی دارد؟ تجربه عرفانی را معنا کردیم، تجربه عرفانی یعنی تجربه یگانگی چیزها یا چیز یگانه یا احساس پیوستگی با چیزها.

من می گویم که اگر کسی گفت تجربه عرفانی عارفان باعث می شود که همه کارها را برای خدا انجام دهم، آیا این سخن فقط وقتی صدق دارد که این همه کارها را برای خدا انجام دادن فقط ناشی از تجربه عرفانی باشد؟ از چیزی دیگر عاید نشود؟ صدق سخن منطبق بر این است؟

سؤال: مبهم؟؟؟؟؟

جواب: اصلاً علیت منحصر به فرد در عالم خیلی کم است. اصلاً در فیزیک، شیمی، زیست شناسی، روانشناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، سیاست، در تمام اینها وقتی رابطه علّی و معلولی بین x و y بیان می کنند نمی خواهند بگویند که y معلول منحصر به فرد x است یا X علت منحصر به فرد y است. می گویند x این معلول را هم دارد. حالا این معلول می تواند از چیزهای دیگری غیر از x هم پدید آید. این x هم می تواند غیر از y معلول های دیگری هم داشته باشد. اصلاً علیّت منحصر به فرد بسیار بسیار در عالم نادر است که بگویند xای است که yای را به وجود بیاورد. نه این y از غیر x به وجود می آید و نه از این x غیر از y چیز دیگری به وجود می آید. علیت منحصر به فرد خیلی کم است. ما در تمام علوم فیزیک، شیمی، زیست شناسی، علوم تجربی انسانی و علوم تاریخی در تمام این موارد وقتی رابطه علیتی برقرار می کنیم بین x و y، و وقتی می گوییم انقلاب کبیر فرانسه وقتی شکست خورد و باعثش هرج و مرج شد از این برنمی تابد که بگوییم هرج و مرج فقط باعثش انقلاب کبیر فرانسه است.

فقط پیش فرضی برای ادامه بحث است. هم این می تواند علت چیزهای دیگر شود و هم می تواند معلول چیزهای دیگری غیر از علت هم باشد. نکته بعد اینکه همیشه شما دقت کنید و فرق بگذارید بین دو چیز. بین بحثهای discriti؟؟؟؟؟ و nocriti؟؟؟؟؟ که بحثهای nocriti؟؟؟؟؟ بحثهایی است که از درونش می خواهد توصیه بیرون بیاید. که مثلاً بگویید ببینید که حالا که تجارب عرفانی اند که فقط آثار اخلاقی به بار می آورند پس برو به طرف صاحب تجربه عرفانی. اصلاً عرفان مقایسه ای، عرفان discritif است توصیف می کند. می گوید تجربه عرفانی این آثار اخلاقی، این آثار روانشناختی را دارد. اصلاً ما نمی خواهیم بحث کنیم در nogreati؟؟؟؟ بحث؟؟؟؟ در قسمت بعدی در غیر از تجربه های عرفانی است. یا به صورت بعدی در آن قسمتی که راجع به سیر و سلوک عرفانی صحبت می شود آنجا بایدهایی به وجود می آید که در مورد آن بحث هم

می شود. ما می خواستیم توصیف کنیم، ما که نمی خواستیم از این راه تشویق کنیم کسانی را. که تشویق کردن وقتی حاصل می آید که این اثر اخلاقی فقط از تجربه عرفانی عائد شود و اگر از غیر تجربه عرفانی عائد شود مردم انگیزه پیدا نمی کنند در مورد تجربه عرفانی. خوب نکنند. ما نمی خواهیم که هنجارگذاری کنیم. ما فقط توصیف می کنیم که تجربه عرفانی در کسانی که صاحب این تجربه هستند آثار اخلاقی هم دارد. این آثار اخلاقی تجارب عرفانی مختلف را می شود با هم مقایسه کرد که چقدر این آثار اخلاقی در جهت نزدیک شدن به مطلوب های اخلاقی است و چقدر در جهت دور شدن از مطلوب های اخلاقی است. این هم یک بحث دوم.

در باب اخلاق البته دیگر بحثها از روانشناسی خیلی پیچیده تر است و اقوال خیلی متنوع تر است. یعنی اگر در روانشناسی ژرفا یک اجماعیاتی وجود دارد در مباحث اخلاقی آن اجماع یک درصدش هم وجود ندارد. یعینی دیدگاههایی که راجع به اخلاق داشته باشید خیلی تأثیر می گذارد در مقایسه ای که تجارب عرفانی را می کنید، آیا این مقایسه به سود این تجربه عرفانی تمام شود یا به سود آن تجربه عرفانی. چرا؟ چون آن مطلوب های روانشناختی اجماع است بر اینکه آرامش مطلوب روانشناختی است، شادی مطلوب روانشناختی است اما وقتی راجع به مطلوب های اخلاقی صحبت می کنیم و اینکه مطلوب های اخلاقی چه چیزهایی هستند، خیلی اختلاف وجود دارد. خیلی زیاد اختلاف وجود دارد و دوستان می توانند لااقل همین کتاب آقای گنسورد را بخوانند در مورد فلسفه اخلاق که لااقل بدانند که مثلاً هشت قول است که تازه همه احوال نیستند. لااقل هشت قول دیگر هم وجود دارد که هشت قول بسیار متفاوت از یک دیگر وجود دارد که مطلوب های اخلاقی چه چیزهایی هستند.

و اما مطلوب های رویکردی. این مطلوب های رویکردی همان طور که عرض می کردم، تعبیر رویکردی خیلی نشان نمی دهد. من برای اینکه مقدمه ای گفته باشم عرض می کنم، از زمان دیوید هیوم به این سو یک بحثی در باب عقلانیت در فلسفه غرب خیلی رایج شد. عقلانیت نظری چیست؟ عقلانیت عملی چیست؟ آیا انسان اساساً باید عقلانی باشد یا نه؟ اگر بخواهد عقلانی باشد در مقام نظر چه لوازمی دارد و اگر بخواهد عقلانی باشد در مقام نظر چه مقامی دارد؟ در واقع هیوم نخستین کسی است که به رشنالیتی، غیر از اینتلکت، غیر از؟؟؟ غیر از عقلی که علما می گفتند یعنی استدلالی گری و باز عقل دیگری که قدما می گفتند که به انگلیسی ریزن می گفتند و آن عقل شهودی که به آن اینتلکت می گفتند.

رشنالیتی یعنی عقلانیت. عقلانیت در واقع وصف انسان است. بعضی انسان ها عقلانی هستند، بعضی انسانها عقلانی نیستند. در مدل کلیات بعضی عقلانی هستند و بعضی عقلانی نیستند. تفاوت در ریزن نیست در رشنالیتی است. در بحث عقلانیت عملی که یکی از دو قسم عقلانیت نظری و عملی است در بحث عقلانیت عملی این بحث پیش می آید که چه رفتار عقلانی است، رفتار عقلانی، عقلانی بودنش به چیست؟ در اینجا گفته می شود که عقلانیت یک رفتار به این است که هزینه آن رفتار بیشتر از سود آن رفتار نباشد. اگر من رفتاری بکنم که هزینه ای که آن رفتار برای من دارد بیشتر از سود آن رفتار باشد، آن وقت در آن صورت این رفتار رفتار عقلانی نیست، بنابراین عقلانیت یک رفتار به این است که هزینه آن رفتار بیشتر از سود آن رفتار نباشد که این دو حالت دارد، یکی اینکه هزینه آن رفتار مساوی با سود آن رفتار باشد. و یکی دیگر اینکه هزینه این رفتار کمتر از سود آن رفتار باشد. که این آخری مطلوب است خیلی مطلوب است که من کاری که می کنم سودی که می برم بیشتر از هزینه ای باشد که کردم. این را عقلانیت رفتار می گویند. عقلانیت رفتاری از اواخر قرن نوزدهم و مخصوصاً از بعد از جنگ جهانی اول یعنی از ۱۹۱۸ به این سو این عقلانیت رفتار ی معطوف خود زندگی هم شد. گفتند زندگی هم یک رفتاری است که باید عقلانی باشد. خوب اگر می خواهی رفتارت عقلانی باشد باید یک جهان نگری داشته باشی که در آن

جهان نگری زندگی علی رغم همه دردها و رنج ها و مسائل و مشکلات و محنت ها و مرارت هایی که دارد باز هم سودش از هزینه هایش بیشتر باشد. و گرنه زندگی به زیستنش نمی ارزد. گفتند خود زندگی کردن یک رفتار است. و اگر بخواهد این رفتار عقلانی باشد باید سود این رفتار بیشتر از هزینه اش باشد. خوب هزینه اش را می دانیم چیست؟ هزینه هایش دردها، رنج ها، مصائب، مشکلات، مصیبت ها و محنت هایی است که در زندگی می کشیم، هزینه هایی است که می پردازیم. حالا چه سودی در این زندگی متصور است که این بیشتر از اینها است. که بیارزد ما به زندگیمان ادامه بدهیم. اینجا است که آلبر کامو جمله معروفش را گفت که مهمترین مسئله فلسفی خودکشی است. راست می گوید اول باید روشن کرد که چرا تو خودکشی نکردی؟ اگر تو خودکشی نکرده ای، لابد اعتقاد داری که بالاخره با تمام این مشکلات زندگی به زیستنش می ارزد و گرنه عقلانی نیست که هزینه های زندگی زیادتر از سودش باشد و آن وقت ما باز هم به زندگی ادامه دهیم. عقلانی است که آدم آن جا خودکشی کند، و اگر بخواهد از رفتار زندگی کردن کسی استنکاف کند باید خودکشی کند.

خوب این عقلانیت در زندگی وقتی معطوف شد آن وقت این بحث پیش می آید که ارزش زندگی به چیست؟ سود زندگی به چیست؟ ارزش زندگی یعنی یک چیزی باید تصویر کنیم که برای آن چیز بیارزد که من این همه هزینه بپردازم. همین هزینه هایی که ما می پردازیم، باید سر کلاس بنشینیم،... حالا یک بحث دیگر. که چه رویکردهایی در زندگی، رویکردهایی هستند که ارزشی بیشتر از هزینه تصویر می کنند. و چه رویکردهایی در زندگی هستند که در این رویکردها وقتی آدم قرار می گیرد می بیند که زندگی به زیستنش نمی ارزد. اینجاست که می گویند بحث رویکرد را پیش می کشند. البته همانطور که آدم از لحاظ هوشی کند ذهن باشد، بهره هوشی اش پایین باشد، ممکن است کسی به جای IQ، هوش هیجانی یا EQ او پایین باشد و به یک چیز ساده هم راضی باشد و بیارزد. والتر؟؟؟؟ در یک مقاله خیلی معروف یک حرف خیلی جالبی می زند می گوید عزیز من حواست باشد ما در میان انسانهایی زندگی می کنیم که ۳۰ سال تمام زندگیش را مشقت می کشد، محنت، مرارت، دردسر، درد و رنج و... برای اینکه قبل از اسمش یک D بزرگ بنویسند و یک r کوچک. می گوید آدم های به این بی عقلی هم هستند. حواست باشد. می گوید برای اینکه بگویند دکتر فلان. در آن مقاله (در بی معنایی هم معنایی هست) می گوید در بی معنایی هم می شود معنا پیدا کرد. آدم عاقل یعنی نه اینکه IQ آی کیوی بالایی دارد، بلکه منظورم EQ ای کیوی بالایی دارد یعنی عقل هیجانی اش بالا است یعنی هیجان شدید دارد می فهمد که به خاطر یک D بزرگ و یک r کوچک و یک نقطه کوچکتر هم بغلش، این همه زجر می کشد و سختی می کشد حالا به تو دکتر نگویند. اما آدم هایی هستند که این کار را می کنند. آدم هایی هستند که ۳۰ سال زجر می کشند با خانم تفریح نرفته، به بچه هایش هم نمی رسد، نمی داند بچه اش کجا مدرسه می رود، تکلیف بچه را هم که ندیدی، ناهار که نیستی و شام هم که نمی دانی و صبح هم که نمی دانی. هیچی به هیچ چی. می گوید خوب می ارزد من بعد می شوم دکتر. دکتر می دانی یعنی چی؟ آدم های این طوری هم وجود دارد. این یعنی اینکه این D.r به زندگی اش ارزش داده. یعنی می گوید این ۳۰ سال درد و رنج در مقابل آن دکتر فلان می ارزد. اگر ارزید خودکشی نمی کند. همه یک ارزشی به زندگیشان قائل می شوند وگرنه خودکشی می کردند. هر که خودکشی نکرد بدانید که حتماً یک سودی برای زندگیش در نظر گرفته بیشتر از هزینه هایی است که در زندگی می کند حالا ولو آن سود یک D.r باشد.

اما بحث بر سر این است که در باب همین که آیا اینها می ارزند یا نه، می شود بحث کرد. آیا واقعاً می ارزد که آدم به خاطر یک D.r هیچ چیز را نفهمد، نه شب را نه روز را نه سال و نه زمستان و تابستان و نه زن و بچه و...

این ارزش زندگی این یک نگرشی می خواهد. یک نگرشی به زندگی، زندگی را ارزشمند و نگرشی دیگر زندگی رابی ارزش می کند. یعنی آن کسی که خودکشی می کند، نگرش و رویکردش به زندگی این طور است که سودش کمتر از هزینه اش

است و قطعش می کند. و یک کسانی هم هستند که رویکرد و نگرششان به زندگی طوری است که می گویند این ارزش است و بنابراین قطعش نمی کنند و ادامه می دهند. این است که کامو یک جمله ای می گوید که ما در وهله اول عمشق را نمی فهمیم و آن اینکه مهمترین مسئله فلسفه خودکشی است. یعنی بفهمیم که خودکشی بکنیم یا نکنیم. اگر بخواهیم خودکشی بکنیم، باید ارزشی در زندگی نبینیم.

در عرفان در تجارب عرفانی یک بحث این است که آیا تجربه عرفانی در ارزش بخشیدن به زندگی عارف چقدر می ارزد؟ چقدر عارف الان برای زیستن ارزش قائل است؟ یعنی چقدر به نظرش می آید که دارد سود می برد؟ عنکبوتان مگس، قدید کنند، عارفان هر دمی دو عید کنند. اینکه می گوید عارفان هر دمی دو عید کنند، یعنی هر نفسی که می کشند دو تا عید و جشن و سرور دارند این یعنی اینکه این تجربه عرفانی ارزش به زندگی آنها بخشیده که لحظه به لحظه اش برایشان ارزش دارد. یعنی دستخوش ملال نمی شوند، نمی گویند از سر اضطرار است، نمی گویند چون از لحاظ فقهی خودکشی حرام است پس خودکشی نمی کنند. بهترین نمره را از عرفان اسلامی مولانا گرفته، شما دیوان شمس را ببینید در سراسر این دیوان قدر زندگی را دانستن است که به آن می گویند atration یعنی قدردانی وجودی نسبت به هستی. یعنی سپاسگزاری با تمام وجود نسبت به هستی که عجب چیز خوبی است این زندگی که ما داریم. این را معمولاً می گوییم آثار رویکردی. این است که می گویم رویکرد خیلی تعبیر خوبی است. این که می گوییم رویکرد، رویکردی که نسبت به زندگی پیدا می کنیم. آیا عارفی هم است که بعد از تجربه عرفانی اش خودکشی کرده باشد یا نه اگر خودکشی نکرده گفته این چه گرفتاری و چه مخمصه ای است؟ این چه جایی است که ما را کشانده اند اینجا؟ اگر یادتان بیاید، در مقالات شمس حتماً دیده اید که شمس می گوید من در سخن رسول هیچگاه در نپیچیدم الا یک جا که فرموده است: دنیا سجن مؤمن. دنیا زندان مؤمن است. او می گوید که من در دنیا زندان نمی بینم، همه جا و همه چیز گل و گلستان است. وارد این مسائل نمی شویم. این هم یک بحثی است که کسی که می گوید کو زندان، من زندان نمی بینم، این یعنی خیلی ارج زندگی و ارزش زندگی را خیلی بالا می بیند که بنظرش می آید تمام درد و رنج های دیگری که در زندگی متحمل شده در مقابلش هیچ است. این را هم بهش می گوییم آثار رویکردی زندگی. یعنی چقدر رویکرد زندگیمان را متفاوت می کند در جهت اینکه آیا می ارزد به آن ادامه دهیم یا نه؟

اگر دقت کنید این آثار روانشناختی و اخلاقی و رویکردی می توانند همه شان مثبت باشند ولی تجربه عرفانی کاشف از واقع نباشد. محال که نیست. یعنی چه؟ یعنی می شود تجارب عرفانی مطابقت با واقع هم نداشته باشد یعنی به درجات مختلفی هذیان آمیز باشند، توهم آمیز باشند، محال که نیست، ولی در عین حال آثار روانشناختی مثبت روی ما بگذارند. استحالش اثبات نشده است. یا آثار اخلاقی یا آثار رویکردی. من یک دوستی داشتم که روحانی بود، همشهری ما هم بود. ایشان می گفت یک شبی من داشتم از یک روستایی از منبری به روستای دیگری در منبر دیگری می رفتم. دیدم که یک مردی یک الاغی دارد و خورجین آن را پر از انار کرده و دارد داد می زند که ای امام زمان من کِی تو را ببینم، آه و ناله و سوز و گداز و... از آن روستایی های ساده و پاک و... من دیدم خیلی شور و شعف دارد. می گوید همانطور که من دارم از کنارش رد می شوم، گذشتم و دو دقیقه بعدش پشت یک پشته ای دَمَرو روی زمین خوابیدم. این مرد صدای خش خش من را نشنید. برگشت دید آقایی که همین الان داشت از کنارش رد می شد ناپدید شد. گفت این امام زمان بوده. چه کسی می تواند در یک لحظه ناپدید شود غیر از امام زمان. می گفت این سر به بیابان گذاشت، آقای من مگر من چکار کرده بودم، که جواب سلام من را هم ندادی، گریه و زاری و... گفت ما نشستیم چند تا از انارهای او را خوردیم و رفتیم.

من فکر می کنم که آن آقا با همان تجربه ای که داشته آثار روانشناختی مثبت و آثار اخلاقی مثبت ممکن است در زندگی اش داشته باشد ولی در عین حال امام زمان را ندیده بوده. یعنی استدلالی اقامه نشده که آثار روانشناختی یا اخلاقی یا رویکردی اگر مطلوب باشند، دال بر این است که تجربه عرفانی واقع نماست و کاشف از واقع است. به تعبیر دیگری از آثار عملی تجربه عرفانی نمی شود نقب زد به صدق و صحت نظری تجارب عرفانی. بنابراین یک بحث دیگری وارد تجربه عرفانی می توان وارد کرد و آن واقع نمایی تجارب عرفانی است که با هم مقایسه می کنیم.

سؤال: مبهم؟؟؟؟؟ این آثار، آثار تجارب عرفانی نیستند، یعنی صرفاً آثار تجارب عرفانی نیستند، یعنی آن تجربه را تجربه عرفانی ندانیم.

جواب: ما فرض را بر این گرفتیم که درونش تجربه عرفانی را بحث کنیم، گفتیم مراد ما از تجربه عرفانی چیست بعد می گوییم که آیا تجربه عرفانی آثار روانشناختی، اخلاقی و رویکردی دارد یا ندارد؟ و اگر دارد، این سه قسم آثارش در مقایسه با چگونگی تجربه عرفانی دخالت کند، که اگر تجربه عرفانی این آثار را داشت نسبت به تجربه عرفانی که این آثار را ندارد بهتر است یا بدتر است. ما بحثمان این نیست که این آثار لزوماً هستند. نه بحث ما این هم نیست که این آثار مثل هم هستند، اصلاً بحث ما این هم نیست که این آثار منحصر به تجارب عرفانی هستند. همان طور که مثالی زدم در مورد آن فقیه که ممکن است همه کار را برای خدا بکند بنابراین لزوماً تجربه عرفانی نیست که فقط کار برای خدا کردن را به عنوان یک اثر اخلاقی خودش به بار می آورد ممکن است از یک راه دیگر هم پدید آید، ما بحثمان این است که تجربه عرفانی این آثار را می تواند داشته باشد و اگر داشته باشد می شود از لحاظ این آثار هم تجارب عرفانی را با هم مقایسه کرد. اما حالا این بحث این است که چه در عین حال اگر این آثاری که در تجربه عرفانی هست همه آثاری باشند که از منظر ما مطلوب هم باشند، یعنی طرف را متواضع کرده باشد نه مُعجب به نفس، آرامش به او داده باشند نه اضطراب و تشویش و شادش کرده باشند نه افسرده و به همین ترتیب آثار اخلاقی اش. می خواهم بگویم از این استدلالی اقامه نشده که از این بربیاید که واقع نما است. یعنی شما ممکن است بروید خدمت امام رضا مثلاً یک روستایی برود خدمت امام رضا و دلش را برای حضرت خالی کند از هر کسی که گله دارد، گریه اش را بکند، یک آثار روانی خیلی مثبت هم برایش حاصل آید، این هم می سازد با این که واقعاً امام رضایی در کار باشد، و واقعاً امام رضا نظری به این کرده باشد. یعنی این که کسی می رود مشهد و آثاری می بیند، البته من منکر نیستم و دارم مثال می زنم، اصلاً مشهد را کنار می گذاریم. از نفس آثاری که کسانی می روند در لورد فرانسه می میرند، یا فاطیما از اینکه شخص وقتی می رود پیش فاطیما و برمی گردد و حال و حس دیگری پیدا کرده و امیدوار شده نسبت به زندگی، دیگر اخلاقی تر زندگی می کند، متنبه شده از اینها بر نمی آید که تجربه مطابق با واقع لزوماً داشته باشد، به تعبیر دیگری افاده عملی چیزی است و صدق نظری چیز دیگری. از افاده عملی لزوماً به صدق نظری نمی شود رسید. من بارها و بارها گفته ام که آقای حسن زاده آملی موقعی که خدمتشان درس می خواندیم ایشان می گفتند تقویم هایی که می نویسم بر اساس هیئت بطلمیوسی است، نه خسوفش غلط بود، نه کسوفش نه عده قمرش، نه ورود به رمضان و نه خروج از شوال. با آنهایی هم که تقویمهایشان را بر اساس هیئت کوپرنیکی می نوشتند مو نمی زد اما در عین حال که افاده عملی داشت صدق نظری نداشت. یعنی ما نباید بگوییم که اگر یک سخنی در مقام عمل آثار مثبت داشت بگوییم خود این دلالت می کند که این مطابق با واقع است. ولی عکسش را کسانی گفته اند. اما این طرفش را کسی نمی تواند بگوید. کسانی گفتند که اگر سخنی مطابق با واقع بود، صدق نظری داشت، حتماً در مقام عمل افاده دارد. این را کسانی گفته اند. اما ما داریم عکسش را می گوییم. می گوییم از افاده های عملی مثبتش نمی شود صدق نظرشان را نتیجه گرفت و گفت که تجارب عرفانی واقع نما هستند. یعنی اگر کسی

دید که کثرات موهوم هستند، واقعاً کثرات موهوم باشد. یعنی در وقتی که شما در تجربه عرفانی یگانگی چیزها را ادراک می کنید، یعنی ادراک می کنید که همه چیزها یگانه اند و کثراتی که ما می گوییم موهوم اند. یا زمان، در اغلب تجارب عرفانی گفته شده که زمان موهومیتش در آنجا ادراک می شود. یعنی زمان وجود ندارد. یعنی زمان امری موهوم است. من می خواهم بگویم از اینکه تجربه عرفانی آثار عملی مثبتی دارد بر نمی آید لزوماً که پس در این تجربه عرفانی، صاحب تجربه واقعیتی از واقعیات عالم را کشف کرده، ادراک کرده. ممکن است دستخوش توهم شده باشد، ممکن است دستخوش هذیان شده باشد دستخوش خیالات شده باشد. بالاخره ممکن است از واقعیت دور افتاده باشد ولی آثار مثبتش را هم داشته باشد. آثار مثبتی که افاده عملی از آن تعبیر می کنیم این ها دلالت بر صدق نظری و صحت نظری نمی کنند. ممکن است واقعاً نباشد. بنابراین یک بحث دیگر می شود کرد و آن اینکه تجارب عرفانی را از لحاظ واقع نمایی اش می شود با هم مقایسه کرد. که این تجارب عرفانی واقع نما هستند یا واقع نما نیستند. از چه شیوه ای؟ با چه شیوه ای می شود تجارب عرفانی واقع نما هستند یا نیستند، از کجا بفهمیم؟

اینجاست که آن بحث پیش می آمد که اینها ممکن است القائات شیطان باشد. از کجا می توان فهمید که راستین هستند یا دروغین؟ تجارب عرفانی هستند که واقع را نشان می دهند یا آنهایی هستند که ما را از واقع دور می کنند، ظاهراً کسانی بوده اند که تجاربی هم داشته اند و تجاربی هم به عنوان تجارب عرفانی ثبت شده ولی کسانی دیگر آمدند و تخطئه کردند. نمونه خیلی ساده اش. البته من معتقد به تجربه عرفانی اش نیستم. اگر ابن عربی یا به تعبیر خودش رجبیّون در کشف و شهودهایشان شیعه را خنزیر می بینند و حتی تأکید می کند، می گوید حتی کسانی که شیعه هستند و تقیه می کنند که کسی نفهمد که شیعه هستند، اینها را رجبیون مثل خنزیر می بینند و می فهمند که این شیعه است و دارد تقیه می کند. حالا خود این از منظر ما اینها دال بر این است که اینها واقع نما نیست دیگر. یا خودش در تجربه عرفانی معروفش که می گوید پیامبر ایستاده بود، عمر، عثمان ولی حضرت علی کجا ایستاده بود آن عقب ایستاده بودند. اینها تجربه عرفانی به نظر من نیستند. اینها تجارب غیر عادی است ولی عرفانی نیست. می خواهم مثال بزنم که می شود یک تجربه ای غیر عادی هم هست. این تجربه اگر آثار مثبتی هم می داشت، آثار روانشناسی، اخلاقی و رویکردی مثبتی هم داشت، از نفس این آثاری که روی شخص گذاشته بود، ما باید ببینیم چه راهی وجود دارد برای اینکه بفهمیم که همان طور که ما دستخوش توهمات حسی می شویم، شاید دستخوش توهمات در تجارب عرفانی هم بشویم. ممکن است توهم باشد. هیچ کدام از منابع شناختی که به عنوان منبع شناخت حجیّت شان مورد وفاق معرفت شناسانه است، هیچ کدامش از خطا مصون نیست. حس خطا دارد، شهود خطا دارد، حافظه خطا دارد، گواهی دیگران خطا دارد، استدلال خطا دارد. درون نگری هم خطا دارد. این شش منبع شناختی که همه ؟؟؟ قبول دارند این را هر کدامشان خطا دارد. نفس این که منبع شناخت هستند که دلالت نمی کند چه برسد به تجربه عرفانی که منبع شناخت بودنش هنوز در منظر؟؟؟ محل نزاع های فراوانی هست. حالا ما فرض می کنیم علی الاصول بتواند تجربه عرفانی واقع نما باشد. حالا با این حال ممکن است درونش خطا شود، از کجا می توان فهمید که واقع نما است یا نه؟ اینجاست که راه حل هایی گفته شده که چهارتایش بیشتر گفته شده است. یکی از راههایی که گفته اند، این است که واقع نمایی تجارب عرفانی را از راه عرضه کردن تجارب عرفانی بر متون مقدس دینی و مذهبی آنها می توان مشاهده کرد. در میان کاتولیک ها متعارف تر است. و کسانی هم که در عرفان مقایسه ای کار می کنند، گفته اند باید عرضه شود بر متون مقدس دینی و مذهبی مثلاً در مورد ما عرضه شود بر قرآن، بر سنت نبوی، عرضه شود بر سخنان معصومین، و ببینیم که آیا این تجارب عرفانی وضعشان از چه قرار است. در اینجاست که خود این شکل عرضه بر متون مقدسه، البته من اینها را قبول ندارم. این که

می گویند عرضه بر متون مقدس دینی و مذهبی، خود این هم دو شِق دارد. بعضی گفته اند که باید در متون مقدس دینی و مذهبی، تأیید و تصدیق شده باشد. و بعضی گفته اند باید در متون مقدس دینی و مذهبی تکذیب نشده باشد. دو دیدگاه است. بعضی گفته اند این تجربه را باید در متون مقدس هم باشد. یعنی کسی که تجربه کرده که همه چیز یک چیز است باید یک آیه یا روایت داشته باشیم که آن هم بگوید همه چیز یک چیز است. این را گفته اند. ولی بعضی ها گفته اند که نه، کفایت می کند این که تکذیب نشده باشد. یعنی نقیض این سخن در متون مقدس گفته نشده باشد. همین کفایت می کند. این یک دیدگاه است. دیدگاه دوم دیدگاهی است کاملاً عقلی. گفته اند گزاره ای که گفته می شود، این گزاره باید خردستیز نباشد، نگفته اند باید خردپذیر باشد. غالب این تجارب خردپذیر نیستند. ولی خرد ستیز هم نباید باشد یعنی خردگریز باید باشد. اگر خردپذیر نیستند که غالباً نیستند خردستیز هم نباشند ولی خردگریز باشند. یعنی چه؟ یعنی استدلال عقلی ای نشود اقامه کرد بر اینکه این گزاره به تناقض می انجامد. اگر شد یک استدلال نشان بدهد که هر کسی بخواهد این گزاره را قبول کند که گزارشی در مورد تجربه عرفانی داده کارش به تناقض بینجامد گفته اند نمی شود. اما خودتان بهتر می دانید که بعضی از عرفا تصریح کرده اند که تجربه عرفانی مربوط به یک ساحتی است که در آن ساحت مطلقاً ذهن وجود ندارد و چون در آن ساحت ذهن وجود ندارد پس در آن قوانین ذهنی یعنی قوانین منطق هم وجود ندارد، رفع نقیضین و جمع نقیضین و جمع ضدین هم امکان پذیر است. در جایی که جمع ضدین و جمع نقیضین و رفع نقیضین امکان پذیر است در آنجا نمی شود آن را ملاک عقل قرار داد. این جا را البته خیلی بسته به این می بینیم که شما معتقد باشید واقعاً انسان در تجربه عرفانی وارد ساحتی می شود که ذهن به کلی تعطیل می شود استنشالیست ها به این قائل هستند. استنشالیست ها ذات گرایان هستند. اینها به این قائل هستند. آنها می گویند که ما در تجربه عرفانی معتقدیم که عارفان وارد یک ساحتی می شوند که ذهن؟؟؟ تعطیل است یعنی مفهوم وجود ندارد. وقتی مفهوم وجود ندارد دیگر اجتماع نقیضین معنی ندارد، اجتماع ضدین معنی ندارد و...

خوب در میان کسانی که در فلسفه عرفان کار می کنند امروزه یک فیلسوف عرفان طرفدار این رویه است که اتفاقاً فیلسوفی است که خودش عارف است و آن هم فوردمن است. که در واقع حسنش هم در این است که هم عارف است و هم فیلسوف عرفان. و اگر عارف بود و فیلسوف عرفان نبود چون نمی توانست تحقیقاتش را انجام ندهد نمی شد روی حرفهایش حساب کرد. و بالعکس. ولی آدمی است که هم یکی از بزرگترین صاحبنظران فلسفه عرفان است و هم خودش دارای تجربه عرفانی است. اما کسانی که ساختارگرا هستند. اکسارشیالیست هستند. آنها می گویند در تجربه عرفانی ذهن تعطیل نمی شود. و بنابراین آنجا هم کاملاً با مفهوم سروکار داریم و وقتی آنجا با مفهوم سر وکار داریم باید تابع قوانین منطق باشیم. ضد و نقیض و... دو تا نقیض را نمی توانیم جمع کنیم و دو تا ضد را هم نمی توانیم جمع کنیم اما اگر دقت کنیم و از فلسفه عرفان بیاییم بیرون عارفان خیلی هایشان تصریح کرده اند که آنجا؟؟؟ می شود خودتان بهتر می دانید که فلوطین می گوید خدا فوق وجود و عدم است. خدا نه وجود است و نه عدم. و هم وجود است و هم عدم. ما اصلاً تمام نقایض را مصادیق جمع وجود و عدم می دانیم. ولی وقتی خود وجود و عدم با هم جمع می شوند و خود وجود و عدم با هم رفع می شوند دیگر اصلاً معنی ندارد که کسی بگوید ما بر این اساس می خواهیم داوری کنیم. این دیگر خیلی به آن بستگی دارد که آیا اکسارشیالیست هستند یا نه؟

سؤال: آقای نقدعلی(مبهم)

جواب: با هم تناقض دارد یا با بیان یک عارف با خودش تناقض دارد؟

سؤال: مبهم؟؟؟

جواب: بعداً بحث می کنیم که آیا ما داوریهایمان می خواهد راجع به خود تجربه عرفانی باشد یا تفسیر تجربه عرفانی؟

ما الان در مورد تجربه عرفانی بحثمان است ولی بعداً در مورد تفسیر تجربه عرفانی بحث می کنیم. در آخر جلسه قبل گفتم که همه این سه مقام را از روی گزارش ها ما به آن دسترسی داریم بنابراین یک بحث ما در مورد هرمنوتیک گزارشهای عارفان است. که ما چگونه می توانیم گزارشهای عارفان را تفسیر کنیم. و از آنجا به این بپردازیم که آیا اصلاً این چیزی که عارف دارد می گوید خود تجربه است یا توصیفی است که از تجربه می کند یا بالاتر از آن تبیینی است که او از تجربه می کند. ممکن است که یکی بگوید خود تجربه در آن تناقض نیست اما وقتی می خواهد به قالب زبان یا مفهوم در بیاید یا به تعبیر دیگر به قالب زبان یا ذهن در بیاید، یعنی بخواهد واژه یا لفظ یا مفهوم در کار بیاید اینجاست که این تناقض را احساس می کنیم.

خوب این واقع نمایی را از یک جنبه سوم بحث می کنیم. و آن اینکه اگر ما بین تجارب عرفانی مؤلفه های مشترک دیدیم آنها را واقع بدانیم. فقط مؤلفه های غیر مشترک است که اینها واقع نیست. بنابراین در هر تجربه عرفانی تمام بحث ما بر این است که این تجربه عرفانی بیشترش عناصر مشترک تویش است یا عناصر منحصر به فرد باشد. اگر شما شب در اتاقتان نشسته باشید و یک صدایی بشنوید، صدایی که مثلاً در آن اتاق خورد به هم، به خانم و بچه ها می گویید که شما صدایی نشنیدید؟ اگر گفتند آری. آن وقت فوری ترتیب اثر داده و طرف در می روید که دزد آمده یا نه، اما اگر گفتند نه، می گویید شاید من اشتباه کردم. وقتی می گویید که من اشتباه کردم، یعنی من صدا را نشنیدم؟ چرا صدا را شنیده ای؟ صدا شنیدن تو مطابق با واقع نبوده است. تا که خانم و بچه ها گفتند نه، صدایی نیامد. می گویید من اشتباه کردم. من یک صدایی شنیدم. نمی گویید من صدایی نشنیدم. صدایی شنیدم ولی این صدایی که شنیدم یک تجربه ای مطابق با واقع نبود.

اما اگر خانم و بچه ها گفتند ما هم شنیدیم ترتیب اثر می دهید مگر چه فرقی می کند، وقتی شنیدن شما با شنیدن خانم و بچه ها همراه نشود با وقتی که همراه شود چه فرقی دارد؟ فرقش این است که ساختار ذهنی و روانی ما آدمیان چنان است که نمی توانیم قبول کنیم که یک تعداد قابل توجهی از آدمیان بر خطا اجماع کنند. منتهی این تعداد قابل توجه بر حسب وقایع فرق می کند. در صدا شنیدن تعداد قابل توجه چهار نفر هم که بگویند خودتان و خانم و دو بچه دیگر می گویید نه،

در یک امور دیگر باید این تعداد بیشتر باشند ولی ساختار ذهنی و روانی ما آدمیان چنان است که نمی توانیم قبول کنیم که بر یک امری تعداد قابل توجهی خطا کنند. بنابراین اجماع به نظر می آید قرینه است برای صدق امر؟؟؟؟ نه از بابی که در فقه و اصول ما می گویند. آنها مورد بحث نیست. به طور طبیعی ساختار ذهنی روانی ما طوری است که اگر اجماعی صورت گرفت، باید یک بهره ای از صواب داشته باشد یعنی گویی به نظرمان می آید که اجماع همه انسانهای ذی دخل بر یک امر نمی تواند اجماع بر یک امر کاذب باشد. آن وقت کسانی گفته اند که تجارب عرفانی را وقتی با هم مقایسه می کنید، از این جهات مقایسه کنید و ببینید که کدامشان عناصر مشترک درونشان بیشتر است یعنی عناصری که در تجارب دیگران هم هست. و کدامشان خیلی خاص هستند. آنهایی که Igrosicrtic هستند یعنی خاص خاص هستند باید کاذب دانست ولی آنهایی که مؤلفه های مشترک دارند اجماع می کنند. در بحث اجماع بحثی پیش کشیدند که گفتند مؤلفه های مشترک داشته باشد. یعنی چه مؤلّفه؟ یعنی چه تجربه عرفانی من با تجربه عرفانی حسن و حسین مقایسه می کنید و می بینید که تجربه عرفانی حسین بیشتر عناصر مشترک دارد، و می گویید اون مطابق واقع است و نمی توانیم این دو تا را واقعش را بگوییم. عناصر مطابق با واقع بیشتر دارد یعنی چه؟

یک نوع چهارم هم برای واقع نمایی گفته اند. روش مند بودن؟؟؟ (انگلیسی) مثال برای شما می زنم. فرض می کنم که در بیابان قم شب ها بین ساعت ۹ تا ۱۱/۳۰ شب یک غولی می آید و چهار تا نعره هم می کشد و راهش را می کشد و می رود. خوب اگر گفتید که خوب حالا چطوری می شود که این غول را دید، می گویند که بعضی ها می بینند و بعضی ها نمی بینند.

این قبول نیست. اما اگر کسی گفت آقا هر چه می خواهی غول فلان و بهمان است. این ۵ شرط را رعایت کن و همه کسانی که وضو بگیرند، شام هم نخورده باشند، پای پیاده هم بروند، دو شبانه روز هم نماز صبحشان قضا نشده باشد و اگر پشت گوششان هم خارید، نخارانند، اگر این پنج شرط را داشته باشید همه می بینند. اگر دو تا این کار را کردند و دیدند باید قبول کنیم. چون روش مند شده. رسیدن به این تجربه روش مند شده است. این روش مندشدن خیلی مهم است در objectiviti علم راه پیدا کرده به آبجکتیویتی عرفان. در علوم تجربی، چه علوم تجربی طبیعی و چه علوم تجربی انسانی، آبجکتیویتی از چه روشی به دست می آید از راه روش مند.

می گوییم از کجا می گویید که آب با فلان ماده، فلان می شود می گوید این شرایط را در آزمایشگاه فراهم بیاور، به این نتیجه می رسی. این متدیک بودن یعنی اینکه بدانیم اگر چه مقدماتی حاصل کنیم، آن مقدمه تحصیل خواهد شد آن ملاک آبجکتیویته است. و من به شما این را باید بگوییم که اتفاقاً یکی از علت های اینکه بعضی از عرفان نماها به گفته آقایان موفق هستند به خاطر اینکه متدیک شده اند. یعنی چه؟ در عرفان ما هم خیلی چیزها گفته می شود که آب از لب و لوچه روح ما هم راه می افتد، اما می گوید این چیز به این زیبایی و مطلوبی و جذابی را چطوری بهش برسیم، می گویند خوب باید یک نظر لطفی از ناحیه خدا بشود، به بعضی ها شده و به بعضی ها نشده. اما اگر به بعضی ها گفتند شما دوازده روز اول این کار را بکنید، دو ماه بعد هم این کار را کنید، چهار ماه بعد هم این کار را بکنید، بعد به این حالت می رسید. آنهایی که می روند، یواش یواش احساس می کنند که با یک چیز واقعی سر و کار دارند. این متدیک بودن چه درست باشد چه نادرست، امروزه در عرفان؟؟؟ خیلی مهم است. چون می تواند گام به گام به ما نشان بدهد که اگر این کارها را بکنیم طبق برنامه و طبق ضوابط، اگر بتوانیم آن وقت کم کم به ما می گویند که این تجربه عرفانی ابجکتیویتیک است. چون این تجربه عرفانی را هر که از حق جدا افتاده به شرط اینکه این چهار شرط را احراز کرده باشد بهش رسیده. اگر این را با این چهار شرطی که همه باید رعایت کنند بهش رسیدند، آن وقت به نظر می آید که باید بگوییم که اینها با یک چیز آبجکتیوی سرو کار دارند. اما اگر نرسیدند، نه. اما اگر گفتید که نه ما اصلاً کاری به رسیدن و نرسیدن نداریم. اما این که بگوییم کسانی این را می بینند و کسانی نمی بینند، آنهایی هم که می بینند نمی شود به قولشان اعتماد کرد، طبق این قولی که این واقع نمایی از راه متدیک بودن قابل احراز است. آبجکتیویته با متدیزیم حاصل می شود. ما با متد می فهمیم که با چه چیز آبجکتیوی سر و کار داریم و با چه چیز سابجکتیوی سر و کار داریم. و اگر دقت کنید خیلی از این چیزهایی که امروز در فراروانشناسی بهش اعتقاد می‌ورزند و می گویند آبجکتیو شده و می گویند محققان قبول کردند و فرا روانشناسی است و عجیب است ولی قبول شده آنهایی هستند که متدیک شده و آنهایی که متدیک شده آن وقت می گویند که این باید کاشفیت از واقع داشته باشد. همه اینها مورد نقد واقع شده ولی بالاخره تجارب عرفانی از لحاظ واقع نمایی اش با همین راههایی که گفتم با هم مقایسه می شوند و می گویند که اینها مطابق با واقع هستند یا مطابق با واقع نیستند.

سؤال: (نقدعلی) مبهم.

جواب: خیلی چیزهای دیگر هم گفته شده، منتها بحث ما در عرفان مقایسه ای است. عرفان مقایسه ای درون عرفانی نیست بلکه برون عرفانی است. ما در عرفان مقایسه ای در پشت بام عرفانها ایستاده ایم و داریم می گوییم که عرفانهای مختلف را با هم مقایسه می کنیم. بنابراین من نمی توانم چیزی را که عارفان مسلمان می بینند ملاک قرار بدهم برای عارفان یهودی.

سؤال: مثلاً یهودیان می گویند که؟؟؟؟؟

جواب: یک عارف بودایی، یک عارف یهودی، یک عارف هندو، یک عارف مسیحی، یک عارف مسلمان، یک عارف زردشتی و... ده تجربه عرفانی برای ما گزارش شده، ما می خواهیم تجربه عرفانی را واقع نمایی اش را از کجا بفهمیم، اگر در تجربه آن عارف یهودی، جلال خدا تجربه شده، این جلال خدا که در هیچ کدام از تجارب دیگر که وجود ندارد! ما می خواهیم یک چیزی پیدا کنیم که این بشود بر اساس آن اینها را با هم مقایسه کنیم. بحث بر سر این نیست که تجارب عرفانی درون یک فرقه دینی را با هم مقایسه کنیم. بلکه می خواهیم تجارب عرفانی را که در دنیا وجود دارد با هم مقایسه کنیم. ببینید این تجربه و این تجربه و این تجربه و این تجربه که هر کدام از یک بافت دینی و مذهبی و فرهنگی آمده اند بیرون، اینها واقع نمایی اش را چه چیزی در موردش بگوییم. اینجا باید به یک عنصر و یک عناصری متوسل شویم که اینها مشترک باشند نه چیزی که مثلاً فرض کنید که تجاربی که در آنها حضرت زهرا ظاهر می شوند این حتماً صادق است، پس می گفتیم اگر این طور باشد پس تمام غیر مسلمانان از تجربه صادق محرومند چون آنها که اصلاً حضرت زهرا را نمی شناسند و آنها مریم را می بینند و... ما می خواهیم یک مؤلفه هایی را بگوییم که بشود روی پشت بام تجارب عرفانی که از فرهنگ های دیگر آمده اند بایستیم و بگوییم که این تجربه واقع نما است و بقیه تجارب واقع نما نیست و...

سؤال: در روش مند بودن این ملاک ها خودش باید متافیزیکی باشد دیگر؟ شما نمی توانید در شرایطش باید اخلاص هم باشد؟

جواب: این حرف خیلی خوبی است. این که می گویند روش مند بودن. این که می گویند این روشها باید حتماً مادی باشد، طبیعی باشد یا نه. ببینید می تواند روشمند باشد، سابجکتیو باشد، درونی باشد. می تواند آبجکتیو باشد، بیرونی باشد. ولی این مهم نیست. ولی حدود و سغورش باید مشخص باشد. یعنی چه؟ یعنی تأیید شده باشد. یعنی وقتی قرآن می گوید ان الصلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر، ما می گوییم که من که ۱۷ رکعتم را می خوانم ولی تنهی عن الفحشاو المنکر نیست. می گویند که این نماز، نماز واقعی نیست. خوب اشکالی ندارد. می گوییم چرا، می گوید این نماز واقعی یک شرایطی هم غیر از آن رکوع و سجود می خواهد. یک چیزی هم باید در درونت باشد. اشکالی ندارد. اما به شرطی که آن چیزی که در درونت است را بشود کاملاً مشخص کرد. که دیگر شک و شبهه ای واقع نماند. آن وقت ما در واقع از راه یک امر درونی به صدق می رسیم. مثل تشنگی می ماند. می گویند مرحوم حاج ملا هادی سبزواری هیچ وقت اجازه نداد در خانه اش اجازه ندادند که حیوانی را در خانه اش سر ببرند. گوسفندی، گاوی، پرنده ای، و بعد پسرش می گوید که هرچه به ایشان می گفتیم، می گفتند به خاطر خوردن من هیچ حیوانی را نباید در این خانه از بین برد، گفتیم که شما که در قصابی می روید گوشت می خرید، گفت او برای شخص من نمی کشد، خودش می کشد و من هم می روم می خرم. بعد پسرش می گوید گفتم که آقا گفته اند که انسان اشرف مخلوقات است و بقیه مخلوقات را می شود برای انسان فدا کرد. پدرم گفتند درست است. گفته اند انسان اشرف مخلوقات است. نه من. نه امثال من. کجاست انسان. این یعنی این که انسان واقعی. انسان real. اشکالی ندارد شما بگویید نماز واقعی. ریاضت واقعی. با خود خلوت کردن واقعی. اشکالی ندارد ولو امر سابجکتیو هم باشد. ولی به شرط اینکه واقع بودنش مشخص باشد که واقع بودن به چی می گویید. اگر من گفتم کدام نماز من را از فحشا و منکر باز می دارد و شما گفتید نماز واقعی. اشکال ندارد که این نماز واقعی، واقعی بودنش به یک مؤلفه های درونی بستگی داشته باشد نه به مؤلفه های بیرونی. ولی به شرط اینکه مؤلفه های درونی اش کاملاً برای من قابل احراز باشد. یعنی اینکه وقتی بگویم که این مؤلفه ها را در خودم محقق کردم اتفاقاً نهی از فحشا می شود کرد.

سؤال: تجربه عرفانی طبق معنی که حضرتعالی کردید، هیچ بار مثبتی ندارد؟

جواب: نه لزوماً.

سؤال: اگر ندارد شما ابا داشتید از اینکه بگویید آن تجربه عرفانی محی الدین را شما تجربه عرفانی می دانید، چرا که هیچ مانعی ندارد که این تجربه عرفانی باشد؟

جواب: ما اصلاً محل بحثمان به خاطر این است که آن سه چیز باید باشد. یا باید احساس یگانگی باشد یا یگانگی چیز واحد باشد یا باید پیوستگی باشد. آن تجربه غیر عادی است ولی عرفانی نیست. اول گفتیم ما به تجربه ای عرفانی می گوییم که تجربه یگانگی چیزها، یا چیز یگانه یا پیوستگی چیزها. به این لحاظ می گفتم. می گفتم تجربه آن یک تجربه خارق العاده است اما اسمش را تجربه عرفانی نمی گذاریم. یکی از انواع هشت گانه دیگر تجربه های خارق العاده است.

پایان.

جلس دهم:

آخرین وجه مقایسه ای که در باب عرفان نظری وجود دارد و در آخرین لحظات جلسه قبل به آن اشاره شد، وجه مقایسه عرفان نظری است به لحاظ زبان عرفانی. متون عرفان نظری به لحاظ زبان عرفانی تفاوت هایی با سایر متون دارند. اما در بین خودشان هم تفاوت هایی دارند. شکی نیست که زبان متون عرفانی خیلی متفاوت است با زبان متون فلسفی و با زبان متون دینی و مذهبی. و با زبان متون علمی. و با زبان متون تاریخی. و حتی با زبان متون ادبی خیلی تفاوت دارد که شاخص ترین تفاوتش کثرت صناعات ادبی و صناعات بدیعی در متون عرفانی است. یعنی شما آن مقدار که تشبیه و تمثیل و مجاز و استعاره و کنایه و رمز می بینید در متون عرفانی، هیچ گاه در متون فلسفی نمی بینید و در سایر متون هم هیچ کدام به اندازه متون عرفانی نیست. این یک وجه تفاوت بارزی است که متون عرفانی را جدا می کند از سایر متون. یعنی از متون فلسفی، متون علمی، متون تاریخی و متون دینی و مذهبی و متون ادبی. این البته هست. از این لحاظ است که شما هیچ گاه نمی توانید با قاطعیتی که نفی و اثبات می کنید راجع به مفاد و محتوای متون عرفانی با همین قاطعیت نفی و اثبات بکنید راجع به متون غیر عرفانی و با همین قاطعیت نفی واثبات کنید راجع به مفاد و محتوای متون عرفانی. چون در این جا زبان عموماً زبان حقیقت نیست. بلکه زبان مجاز، استعاره، تشبیه، تمثیل، کنایه و رمز است. خوب این چیزی است که کسانی که در زبان عرفانی کار کرده اند این را فراوان گفته اند.

تا حد فراوانی هم می شود معلوم کرد که چرا چنین است، به دلیل اینکه زبان عرفانی زبانی است حاکی از واقعیت هایی ورای واقعیت های زندگی روزمره. و الفاظی که در زبان های ما هست، الفاظی است ورای واقعیت های زندگی روزمره. طبعاً عارف با دو راه بیشتر مواجه نبوده یا برای آن واقعیت های ماورائی آن واقعیت های دیگر گونه ای که با آن مواجه می شود، برای آن ها لفظی جعل کند، که در آن صورت جعل کردنش آسان است ولی کسی استفاده نمی تواند بکند از آن الفاظ. به دلیل آن که کسانی که ناآشنا هستند با آن واقعیت ها و با آن عوالم، نمی فهمند که این وضع شد، اختراع شد، جعل شد، ابداع شد برای اشاره به کدام واقعیّت. در آن واقعیت که در منظر و معاش می توانند. چون فرض کنیم که خودشان عارف نیستند. این راه اول که نظراً امکان پذیر است، عملاً امکان پذیر نیست. یک راه دوم وجود دارد که آن این است که از الفاظی استفاده کنند که در همین زبان عادی به کار می رود، ولی معانی حقیقی شان را مراد نکنیم، چون معانی حقیقی این الفاظ همان واقعیت های زندگی روزمره هستند. از این الفاظ استفاده کنیم در راه مجازگویی، در راه استعاره گویی.در راه استفاده از تشبیه، استفاده از تمثیل، استفاده از کنایه و استفاده از رمز. رمز را در مقابل نماد به کار می بریم. از این ها باید استفاده کنیم و این در متون فلسفی خیلی خیلی کمتر است در متون علمی بسیار بسیار کمتر است. در متون تاریخی بسیار بسیار بسیار کمتر است که لفظی به معنای حقیقی اش به کار نرود. به معنای تشبیهی یا استعاری یا تمثیلی یا کنایی یا رمزی اش می کنند.

خوب این در متون فلسفی کمتر است ولی در متون ادبی از این لحاظ متون ادبی پهلو می زند به متون عرفانی و از این لحاظ هم هست که اگر دقت کرده باشید متون عرفانی عموماً در همه زبان ها در ازای متون ادبی هم به حساب می آید یعنی شما تذکرة الاولیاء عطار را در نثر یا نامه های عین القضاة همدانی را در نثر یا مثلاً مقالات شمس تبریزی را در نثر یا دیوان مثنوی را یا کلیات شمس را در نظم. این ها را که متون عرفانی اند ولی معمولاً در آثار فارسی جزء آثار ادبی هم به حساب می آیند. چون واقعاً شباهت زبانی وجود دارد بین متون عرفانی و متون ادبی از لحاظ استفاده از صنایع بدیعی. استفاده از صناعات لفظی. تا این جا که خیلی روشن است. اما چیزی که خیلی مهم است، این بود که ما که نمی خواستیم متون عرفان نظری را مقایسه کنیم با متون علمی یا تاریخی یا فلسفی یا دینی و مذهبی یا ادبی. ما می خواستیم متون عرفان نظری را

خودهایشان را با هم مقایسه کنیم. اگر بخواهیم خودهایشان را با هم مقایسه کنیم، دیگر نمی شود این بحث را پیش کشید که این ها همه وجه اشتراکشان این است که دارند از صنایع بدیعی استفاده می کنند. این که وجه اشتراک شد. در مقایسه ما به وجه تفاوت هم نظر داریم. به وجه تمایز هم نظر داریم. خوب حالا وقتی می گفتیم که ما متونی که در عرفان نظری داریم می بینیم و این ها را می توانیم مقایسه کنیم به لحاظ صنایع بدیعی، به لحاظ صناعات ادبی نه به لحاظ اینکه این ها همین را دارند بلکه به لحاظ همین وضع با هم اختلاف دارند. مثال می زنم در بسیاری از متون وقی اشاره به خدا می خواهد بشود در متون عرفانی از رمز و نماد نور استفاده می شود. مسلماً نور به معنای حقیقی اش مراد نیست.

چون نور به معنای حقیقی اش از امور جسمانی است. از عوارض جسم است. وقتی گفتیم «اللّهُ النُّور السَّماوات و الأرض» مسلماً این نور مراد نیست. پس نور به معنای مجازی اش به کار می رود. ولی چنین هم نیست که همه عارفان وقتی می خواهند دم از خدا بزنند از مجاز نور استفاده کنند. از استعاره نور استفاده کنند. بعضی هم از استعاره (داماد) استفاده می کنند. مثلاً در متون عرفانی مسیحی مخصوصاً متون عرفانی مسیحی فرقه کرملی یعنی مثلاً «یوحنّای صلیبی» یا «ترزای آویلایی» بزرگ آئین کرملی شما اصلاً تعبیر نور را نمی بینید. وقتی اشاره به خدا می شود می گوید «داماد» یا «داماد آسمانی». به خدا اشاره می شود با تعبیر داماد. آن جا هم مسلماً داماد معنای استعاری و مجازی اش را دارد. امّا بحث بر سر این است که چرا یک عارفی یا یک سلسله از عرفا برای خدا از تعبیر نور استفاده می کنند و یک سلسله از عرفا از تعبیر داماد یا داماد آسمانی استفاده می کنند؟ چرا؟ این وجه مقایسه است. وگرنه به لحاظ کثرت مجازی و استعاره و تشبیه و تمثیل و رمز و کنایه و امثال و ذلک این متون از متون غیرعرفانی جدا می شوند. اما اینکه چرا این استعاره به کار می رود نه آن استعاره؟ چرا این تشبیه به کار می رود نه آن تشبیه؟ تشبیه نور سیاه در همه متون عرفانی به کار نمی رود. اما در بعضی از متون عرفانی تعبیر نور سیاه به کار می رود. با این توضیح که ما می دانیم نور سیاه به هر معنی که باشد معنای حقیقی اش مراد نیست. اما چرا از این تعبیر گاهی استفاده می شود و گاهی استفاده نمی شود؟ یا چرا یک اشاره به روان آدمی از تعبیر شب تاریک استفاده می شود در اصطلاحات بعضی عرفا؟ چرا وقتی می خواهند بگویند نفس آدمی می گویند شب تاریک؟ ولی بعضی از عرفای دیگر، اتفاقاً از تعبیر شب تاریک استفاده نمی کنند هیچ، از تعابیری استفاده می کنند که نوعی تلألو و درخشندگی در آن هست. همه هم می خواهند به نفس انسان اشاره کنند. مثلاً همین «خوان دولاکوک» یک کتاب معروفی دارد که معروف ترین کتابش است و عنوان کتابش است شب تاریک جان آدمی. از تعبیر شب تاریک استفاده می کند. شب تاریک جان آدمی. جان آدمی تعبیر می شود به شب تاریک. خوب چرا؟ از آن طرف چرا در بعضی از متون عرفانی مدارج به نردبان تعریف می شود. از تعبیر نردبان استفاده می شود؟ اما در بعضی ها از تعبیر منزل استفاده می شود؟ این خیلی مهم است چرا؟ بسیاری از عرفا مراحل سیر و سلوک را منازل راه تلقی می کنند؟ وقتی منزل شما می گویید تصور راه و تصور کاروانسرا و مهم تر از همه تصور یک امر افقی هست اما بعضی از عرفای دیگر به جای تعبیر منزل از تعبیر نردبان استفاده می کنند. شما در عرفان مسیحی بیشتر تعبیر نردبان را می بینید. گفته می شود نردبان کمال.

کتاب معروف نردبان کمال از تعبیر نردبان استفاده می شود. یک اشاره ای بکنم به «شوال» باستان شناس معروف. ایشان می گوید قرآن وقتی می گوید خط مستقیم یا صراط مستقیم. می گوید ما وقتی از شخصی خواستیم بگوید این صراط مستقیم چیست؟ گفت: صراط مستقیم یک چنین چیزی است. مستقیم است. ولی او می گوید نه، این اصلاً صراط مستقیم نیست. وقتی قرآن می گوید صراط مستقیم یک چنین چیزی مرادش است از ماده قیام است و رو به بالا باید باشد. صراط مستقیم یک صراط افقی نیست یک صراط عمومی رو به بالا است. چون از ماده قیام آمده. از ماده قوام آمده و این ماده، ماده برپا ایستادن است.

ماده محور عمودی است. ماده محور قائم است نه محور افقی. بنابراین صراط مستقیم خدا را این چنین نباید تصویر کرد بلکه باید این چنین تصویر کرد که رو به بالا دارد. این اگر درست باشد تعبیر نردبان درست تر است از تعبیر منزل. این یک بحث خیلی وسیعی است و هر چه فلسفه زبان و دانش های زبانی مثل نشانه شناسی، مثل معناشناسی، مثل نحوشناسی، مثل کارکردشناسی، مثل علم تفسیر یعنی همان هرمنوتیک و علم دلالات. هر چه این علوم بیشتر رشد کرده اند، توجه محققان عرفان به زبان متون عرفانی نظری بیشتر شده. چه قدر کارها صورت گرفته راجع به زبانی که محی الدین به کار می برده در آثارش. فعلاً بحث بر سر محتوا نیست. بحث بر سر این است که چرا این اصطلاحات به کار می رود، این تشبیهات به کار می رود. چرا نفس آدمی تعبیر مؤنث ازش می شود؟ ولی عقل آدمی تعبیر مذکر ازش می شود؟ ممکن است به خاطر این باشد که فکر می کنید عقل در زبان عربی، عقل مذکر مجازی است و نفس مؤنث مجازی است. ولی این نیست. چون کسانی هم که زبانشان غیر عربی هست هم نفس آدمی را زن صفت می دانند و تعابیر زنانه بَرَش به کار می برند و از آن طرف عقل آدمی را مرد صفت می دانند و تعابیر مردانه برایش به کار می برند. و الی ماشاء الله. آن وقت این است که برای نفس جنبه انفعال و جنبه مقهوریت قائلند. و برای عقل جنبه فعالی و جنبه قاهریت قائلند. و قص علی هذا چرا این همه تأکید بر این می شود که حُسن و عشق و حُزن هم خانه اند؟ برای تعابیر هم خانگی شان از یک تعابیر خاصی استفاده می شود.این ها یک سری سؤالات است که به سادگی نمی شود گفت که این ها می خواسته اند از مجاز استفاده کنند. خوب همه این ها از مجاز استفاده می کردند.

همه این ها از استعاره استفاده می کردند. چرا یک استعاره این جا به کار می رود ولی در ادبیات یک عرفان دیگری وجود ندارد. در این جا کارهای خیلی فراوانی صورت گرفته و به نظر من این کارها پس از این که آدم مذاقه های ادبی را می شود ازش کرد استفاده های محتوایی هم می شود از این کارها کرد. یعنی آدم وقتی این تنوع ها و تکثرها و تمایزهای صنایع بدیعی مثلاً متون عرفانی ما را با متون عرفانی مثلاً یهودی مقایسه می کند یا با متون عرفان هندی فقط نفهمیده تعابیر و الفاظ فرق می کنند بلکه پی به یک سری مفاهیم درونی و محتوایی هم می برد. خیلی ساده برایتان بگویم چرا بعضی از متون عرفانی ما را وقتی می خواهند ازمان تعبیر کنند می گویند پرنده در قفس؟ اما بعضی از متون هیچ گاه نمی گویند پرنده در قفس بلکه می گویند نی در نیستان، نی از نیستان جدا افتاده. هر دو به انسان اشاره می کنند. مولانا وقتی می گوید نی که از نیستان جدا افتاده است. اول باره در فرهنگ اسلامی انسان را نی جدا افتاده از نیستان تلقی می کنند اما خیلی ها هم می گفتند پرنده در قفس.

ممکن است بگوییم هر دو یک چیز است ولی هر دو یک چیز نیست. یک تصوری از انسان بیشتر با پرنده در قفس می سازد. یک تصور دیگر نی جدا افتاده از نیستان. نی برده از نیستان آن چیز دیگری است. وقتی پاسکال تأکید می کند که انسان یک نی است. او می توانست از ده تا استعاره دیگر هم استفاده کند ولی چرا در تمام تأملاتش پافشاری می کند که انسان را فقط نی تصور کنید نه چیز دیگری. او مسلماً یک چیزی در انسان دیده که اشبه امور فیزیکی به آن چیز نی است. این است که از تعبیر نی استفاده می کند ولی می توانست بگوید پرنده در قفس. می توانست بگوید مرد محبوس در زندان. همه این تعابیر را می شد به کار برد. آن وقت در باب همه این امور، این مطالب وجود دارد. یعنی چه؟ یعنی وقتی سخن از خدا، چه وقتی سخن از فیض است، چه وقتی سخن از فرشتگان است، چه وقتی سخن از قوای نفس آدمی است، چه وقتی سخن از فضائل و رذائل است، چرا همه عارفان حکمت را یک زن تلقی می کنند؟ با این که عقل را مرد می دانند ولی حکمت را زن می گویند؟ همه می گوییم بانوی دانایی. شما در کتاب تصلیّات فلسفه که کتاب مهم بویتیوس است، آن بانوی حکمت وقتی وارد زندان

بویتیوس می شود، بانویی است. چرا حکمت یک بانو است؟ چرا حکمت یک زن است. نه در زبان عربی که بگوییم حکمت مؤنث است چون آن ها به زبان عربی صحبت نمی کردند. اما حکمت بانویی است در عین حال که عقل مرد است.

رجبی: در کل در یک سنت هم گاهی اوقات این اختلاف ها وجود دارد. اصطلاحات عرفانی ابن عربی با اصطلاحات عرفانی؟؟؟ مشترک نیست.

استاد ملکیان: بله درست است. لزوماً مشترک نیست. من فکر نمی کنم هیچ دو تا عارفی را بشود گفت که دقیقاً اصطلاحات واحدی استفاده کرده باشند. حتی کسانی هستند که در همان منشأ و مسلک ابن عربی، سلوک را مشق می کنند باز هم اصطلاحاتشان دقیقاً با اصطلاحات ابن عربی منطبق نیست.

به زبان خیلی ساده تر، شما وقتی در شعر عرفانی ما می بینید خوب چرا یک کسی از تعبیر «کرشمه» استفاده می کند و کسی دیگر از تعبیر «نگاه» استفاده می کند؟ می گوییم این ها معنی حقیقی اش را ندارند. خوب مسلم است که معنی حقیقی اش را ندارند اما چرا از این تعبیر استفاده می کنند و نه آن تعبیر.

هر تعبیری استفاده کنند معنی مجازی اش را دارد. شکی نداریم. اما چرا این تعبیر را یک کسی به کار می برد و یک کسی دیگر به کار نمی برد. کرشمه در بعضی ها خیلی به کار می برند و بعضی ها کم به کار می برند. شما کرشمه را در حافظ بیشتر از سعدی دیده اید. من نمی خواهم بگویم سعدی عارف بوده، حافظ را هم نمی خواهم بگویم عارف بوده. ولی می خواهم بگویم اشعاری که از این ها به یادگار مانده قابل تفسیر عرفانی هستند. من این دو را نمی گویم عارفند ولی بالاخره تعبیر کرشمه را شما در حافظ بیشتر می بینید و در سعدی کمتر می بینید. چرا چنین است؟ چه چیزی در کرشمه می دیده است. او چیزی می دیده است که آن را ترجیح می داده به لفظ دیگری که اگر آن لفظ دیگر را هم به کار می برد باز هم باید معنای مجازی اش را مراد می کرد. معنای استعاری اش را مراد می کرد. من خدمت دوستان عرض کنم که با پیشرفت دانش های زبانی خیلی توجه به این حول زیاد شده است و توجه به این حول زیاد شدن البته اگر کسی بخواهد کار خوب کند باید با صنایع ادبی جدید آشنایی داشته باشد. ما وقتی بحث صنایع ادبی می کنیم معانی و بیان و بدیع در نظرمان هست. ما معانی و بیان و بدیع را علوم بلاغی می گفتیم.

علوم بلاغی، خیلی متفاوت با علوم بلاغی قدیم است. اصلاً رده بندی ها، دسته بندی ها، فرق می کند. مثلاً در قدیم شما بین مجاز و استعاره و حتی تشبیه خیلی مرز باریکی بود ولی امروزه مجاز بسیار تفاوت دارد با استعاره و این دو خیلی تفاوت دارد با تشبیه و خیلی تفاوت دارد با تمثیل و خیلی تفاوت دارد با کنایه و کنایه با رمز. این ها خیلی با هم تفاوت دارند. این هم یک جنبه است که وارد بحثش نمی خواهم بشوم. چون خوم هم ورود خیلی جدی در این بحث ندارم. این ها جهات مقایسه ای بود که من این یک جهت آخر را در جلسه قبل گفتم که گذشت.

نقدعلی سؤال می کند.

ملکیان: بله عرض می کنم که اگر دوستان بخواهند به کتاب «رونه وُلکْ» که به زبان فارسی هم ترجمه شده و تا الان شش جلدش ترجمه شده و دو جلد دیگرش ترجمه نشده مراجعه کنند. نقد ادبی است. به کتاب «دویچر» هم می توانید رجوع کنید با ترجمه مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی. ولی فقط این را تذکر بدهم که اصلاً در ذهنتان مجاز و استعاره و چیزهایی که ما می گفتیم نیاید. یک مرحله ای از تطور علوم بلاغی آن مرحله ای است که ما با آن سر و کار داریم. ولی علوم بلاغی هم مثل هر علم دیگری پیشرفت کرده. خیلی رده بندی ها متفاوت است. خیلی زیاد متفاوت است. گاهی وقت ها وقتی آدم مجاز می گوید واقعاً در بیان امروزی خیلی فرق می کند با بیان قدیمی. کما اینکه در علوم بلاغی امروز وقتی گفته می شود تمثیل.

می گویند: با خدا به زبان تمثیل می شود سخن گفت. اصلاً تمثیل قدمایی نیست. اونالوژی امروز غیر از تمثیل قدمایی است. این را می خواستم بگویم که الفاظ در فارسی همان طور ترجمه می شود ولی محتوایش عوض شده. از این نظر یک تذکری می خواستم بدهم.

کتاب های خوبی در این زمینه نوشته شده کتاب دیگری به زبان انگلیسی وجود دارد به نام «فلسفه تفسیر» یا «فلسفه تعبیر». کتاب بسیار خوبی است. در باب اینکه ما متون دینی و عرفانی از لحاظ اینکه چگونه به وجه ادبی این کتاب ها نظر کنیم و از این وجه ادبی این کتاب ها چیز یاد بگیریم. البته این که عرض کردم کتاب، در واقع مجموعه ای از یازده مقاله است که یازده متفکر نوشته اند، گردآوری شده که تحت عنوان [نامفهوم]از انتشارات **black well** است. ترجمه نشده. این نوع کتاب ها خیلی کتاب های سودمندی هستند. این هم یک وجه. خوب این هم در واقع وجوه مقایسه عرفان نظری. اگر دوستان یادشان مانده باشد، من وقتی یک وجه عرفان تمام می شود، یک کار می کردم، اگر یادتان بیاید، مثلاً وقتی تجربه دینی تمام شد، و وجوه مقایسه اش را عرض کردم، یک بحث کلی راجع به خود تجربه عرفانی می کردم. و همین طور وقتی بحث سیر و سلوک عرفان عملی هم مطرح شد و وجوه مقایسه عرفان عملی را گفتم، راجع به خود عرفان عملی هم یک بحثی انجام دادم. حالا هم اگر همین کار را در این باره بکنیم آن وقت یک بحث هایی است که راجع به عرفان نظری باید خدمت دوستان عرض کنم. این ها دیگر به مقایسه ربط ندارد ولی اگر مقایسه بخواهد دقیق انجام بگیرد این مسائل مقدماتی را اول باید بدانید. اول مشکلی که بسیار جدی است به نظر من و شاید همه، تعجب کنید این است که اصلاً گزاره ای گزاره عرفانی است؟

چه گزاره هایی را گزاره عرفانی می گوییم؟ اگر من ده گزاره این جا گفتم و گفتم که از بین این ها کدامشان عرفانی است، شما چگونه تشخیص می دهید؟ مثلاً من اگر گفتم فرض کنید که بعضی از گیاهان در رطوبت بیشتر رشد می کنند تا در هوای خشک. خوب می دانیم که این گزاره، عرفانی نیست. شکی نداریم. اگر هم گفتم بزرگترین عدد اول وجود ندارد باز هم می فهمیم که این گزاره عرفانی نیست.

اگر گفتم همه چیز مخلوق خداست این گزاره عرفانی است یا نه؟ چه فرق می کند اگر بگویم همه چیز مخلوق خداست یا همه چیز فَیَضان خداست یا همه چیز شعاع وجود خداست، یا همه چیز از مراتب و مدارج وجود خداست. یا اگر گفتم زمان امر موهومی است؟ این زمان امر موهومی است گزاره فلسفی است یا عرفانی؟ آیا اگر فیلسوفی برهان اقامه کرد برای این که زمان امر موهومی است، آیا باید بگوییم که این گزاره فلسفی است؟ و اگر یک عارفی گفت که من در کشف و شهودم فهمیدم که زمان یک امر ناموجودی است، آیا این گزاره یک گزاره عرفانی می شود؟

گزاره های اخلاقی خیلی واضح هستند. گزاره هایی که مفهومش یکی از این ده تا مفهوم است خوب و بد و درست و نادرست و باید و نباید و وظیفه و مسئولیت و فضیلت و رذیلت. یکی از این ده مفهوم اگر در یک گزاره واقع شد آن وقت می گویند که این گزاره اخلاقی است این خیلی واضح است. گزاره های علمی هم واضح اند. گزاره های تاریخی واضح اند. گزاره های فلسفی تا حد فراوانی واضح اند. گزاره های دینی مذهبی تا حد فراوانی واضح اند. اما گزاره های عرفانی البته عدم وضوح شان یک مقدار به خاطر شباهم و هم پوشانی است که با گزاره های فلسفی پیدا می کنند. یک مقدارش هم به خاطر شباهتهایی است که با گزاره های دینی و مذهبی پیدا می کنند.

بالاخره من چه گزاره ای را باید بگویم گزاره عرفانی؟ این ممکن است برای کسی به نظر نیاید ولی خیلی سؤال مشکلی است. و تا الان هیچ رأیی به نظر من پیدا نشده که بتواند این قضیه را فیصله بدهد. ما معمولاً این کار را کرده ایم که گزارش هایی را که عرفا یا از تجارب خود می دهند یا بحث هایی که در امثال ابن عربی می کنند، مطالبی که در کتابهای آنها می آید

را می گوییم گزاره های عرفانی که این هزار مشکل دارد. یک مشکلش این است که شکی ندارد که ما خیلی گزاره ها در این کتاب ها داریم که با زرسِ قاطع باید بگوییم که این ها گزاره عرفانی نیستند. خوب وقتی گزاره عرفانی نبودند در باب تتمه اش هم جای این بحث است که به حق گزاره عرفانی تلقی می شوند یا به حق گزاره عرفانی تلقی نمی شوند.

مشکل دوم این است که وقتی می خواهید به کسی بگویید که عارف است، به کتاب هایش رجوع می کنید و می گویید خوب گزاره هایش عرفانی است بعد می گوییم از کجا می گویید گزاره هایش عرفانی است؟ می گویید چون این در نوشته یک عارفی آمده است. یک دوری وجود دارد. اگر کسی به شما گفت آیا عین القضاۀ را باید عارف دانست یا نه؟ می گویید خوب به کتابهایش رجوع کن. ببین اگر حرفهای عرفانی زده، عارف است. حالا به کتاب هایش رجوع می کنید. این حرفهایی که در کتابهایش آمده عرفانی است یا نه؟ می گویید خوب چون عین القضاۀ است باید حرفهایش را عرفانی تلقی کرد دیگر!! باید از کجا فهمید چه کسی عارف است؟ از آن جایی که حرفهای عرفانی می زند. چه کسی حرفهای عرفانی می زند؟ کسی که حرفهای عارفانه در کتابهایش می زند. خوب این معلوم است که یک دُور است. به نظر می آید یک راه هایی طی شده ولی قانع کننده نیست. ولی وقتی آدم می خواهد عرفان های نظری را با هم مقایسه کند، واحد واتم مقایسه اش طبعاً جمله ها و گزاره های عرفانی است. اتم مقایسه. بالاخره می گویند این گزاره را با این گزاره، این جمله را با این جمله و با هم مقایسه می کنند. این ها اتم هستند. دیگر از این کوچکتر ما واحدی برای مقایسه نداریم. مرکباتش هم که البته مولکول های فراوانی پیدا می کند. حالا بحث بر سر این است که کدام گزاره را گزاره عرفانی تلقی کنیم؟

نقدعلی جواب می دهد.

ملکیان: ایشان می فرمایند که بگوییم محکمه گزاره یک تجربه عرفانی باید باشد. خوب اولاً ما فراوان کسانی را می شناسیم که این ها آثارشان و گزاره هایشان عرفانی هست ولی آن ها خودشان هیچ تجربه عرفانی نداشتند. یکی از مشکلاتی که ما الان داریم این است که مخصوصاً در حوزه های علمیه هر کسی که یک نثری یا نظمی نوشت که این در نوشته های دیگران حاکی از تجربه عرفانی بوده این را دال بر این می گیریم که در نوشته این آقا هم حاکی از یک تجربه عرفانی بوده و می گوییم این آقا عارف بوده. کسانی که می گویند حافظ عارف است، برای چه چیزی است؟ می گویند خوب گفته که «دوش وقت سحر از غصّه نجاتم دادند، وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند». می گویند این ها یک چیزهایی است که در زندگی عادی رخ نمی دهد. آن وقت معنایش این است که یعنی یک چنین جملاتی در آثار اشخاصی که مسلّم العارفی اند دال بر تجربه عرفانی تلقی می شده پس در آثار حافظ هم دال بر تجربه عرفانی بدانیم. با این که خیلی وقتها کسانی هستند. من کسی را می شناختم که ایشان (ما که با او آشناتر بودیم می دانستیم که اهل تجربه عرفانی نیست) البته خدا رحمتش کند، مرد بزرگواری بود. تا ما هستیم مقاومت می کنیم در مقابل اینکه کسی بخواهد ایشان را عارف بداند. ولی خوب بعد از این که ما رفتیم، (ما که عمر نوح نداریم) چند صباحی دیگر نوادگان ما در کتابهای تاریخ عرفان می خوانند که بله فلان شخص هم یکی از عارفان بزرگ قرن ۱۴ هجری قمری بود. و این به استناد شعری که در دیوانش آورده و... ولی ما که می دانیم چنین نبوده. یعنی من که الان اینجا نشسته ام و سراپا تقصیرم می توان یک حرفهایی بزنم که اگر نشناسید از چه خبیثی صادر می شود، می گویید این ها را هم یک عارف گفته. تجربه عرفانی و اینکه حاکی از تجربه عرفانی باشد. جمله واحد می تواند حاکی از تجربه عرفانی گوینده اش باشد و می تواند همان جمله حاکی از تجربه عرفانی گوینده نباشد. اصلاً گوینده تجربه عرفانی نداشته باشد.

نقدعلی می گوید.

ملکیان: کار به صدق ندارم. اصلاً و ابداً. نه، می گویم می خواهیم ببینیم این گزاره، گزاره عرفانی هست یا نه؟ شما می گویید گزاره ای که حاکی از تجربه عرفانی است، نگفتیم حاکی از تجربه کاذب یا صادق.

نقدعلی

ملکیان: بسیار خوب حالا ما که با مجموعه ای از کتاب ها سر و کار داریم از کجا می فهمیم که این گزاره محکی اش یک تجربه عرفانی هست یا نه؟ ما که نمی دانیم. اصلاً بحث صدق و کذب نیست. بلکه می خواهیم هویت گزاره را تعیین کنیم که آیا این گزاره، گزاره عرفانی هست یا نه؟

یک اشکال دیگری که در این بیان وجود دارد این است که بعضی گزاره ها هستند که در عین اینکه ما یقین داریم حاکی از تجربه عرفانی هستند ولی قابل اثبات فلسفی هم هستند. مثلاً ما فیلسوفانی داریم که استدلال جدی اقامه کرده اند در این که زمان امر موهومی است. ناشی از توهمات است. زمان وجود ندارد. خوب این را خیلی ها در تجربه عرفانی شان یافته اند. حالا آیا اگر بگوییم زمان امری موهوم است گزاره عرفانی است یا گزاره فلسفی. به اعتبار اینکه فیلسوفان اثباتش کرده اند یا لااقل در مقام اثباتش بودند حالا یا موفق شده اند یا نه، گزاره فلسفی است و به اعتبار اینکه کسانی در تجربه عرفانی شان دیده اند گزاره عرفانی است. یعنی یک گزاره می تواند دو حالت پیدا کند. گزاره می تواند سه حالت پیدا کند که این هم باز یک مشکل دیگر است. کسانی آمدند و یک راه دیگری در پیش گرفتند و آن این است مثل راهی که آقای نقدعلی پیشنهاد کردند که از راه «فضل». مثلاً یک گزاره ای را که نشود از راه تجربه عادی و استدلال فلسفی و مدارک و اسناد تاریخی اثبات کرد، لابد باید بگوییم از راه تجربه عرفانی بدست آوردیم. اما کسانی آمدند ملاک دیگری داشتند و گفتند که گزاره هایی را باید عرفانی دانست که یا حاکی از یگانگی چیزها هستند یا حاکی از چیز یگانه اند و دیگر بقیه را گزاره عرفانی نباید دانست. بنابراین اگر روزی جبرئیل را در تجربه ای دیدید و گزارش کردید که جبرئیل را دیدم که می آید که بین بال راست و بال چپش چه قدر فاصله بود و چون نگاه می کرد نور چشمش فلان و... بود این ها را اصلاً تجربه عرفانی نباید تلقی کرد. تجربه های غیر عادی هستند. ولی تجربه عرفانی نیستند. چون این جا اصلاً بحث از یگانگی چیزها یا چیز یگانه نیست.

این هم باز به نظر می آید که نادرست است. به این دلیل که ما از کجا فهمیدیم که تجربه عرفانی همه از یگانگی چیزها یا تجربه چیز یگانه است؟ یعنی یا یگانگی همه چیزها علی رغم تغایر ظاهری محل حکایت است یا فرض می کنم از چیز یگانه ای که دوبردار نیست داریم حکایت می کنیم. ما از کجا فهمیده ایم؟ ما از طریق همین گزاره ها فهمیده ایم. یعنی گزاره هایی را که عرفانی می دانسته ایم کنار هم که نهاده ایم به نظر می آید که همه یا حکایت از یگانگی چیزها می کند یا چیز یگانه. و بحث در این بود که ما اصلاً خبر نداریم گزاره چیست. این درست مثل این است که یک کسی بگوید که ما هیچ ویژگی مشترکی در سگ های عالم نمی بینیم. بنابراین همه سگ های عالم را در بیابانی جمع می کنیم و دانه دانه آنها را نگاه کنیم و ببینیم که آیا یک ویژگی هست که در همه آن ها مشترک باشد؟ اول به نظر می آید که کار عاقلانه ای است که همه سگ های عالم را جمع کنیم و مداقه کنیم در تمام تفاوت هایی که با هم دارند لااقل یک ویژگی هست که این ویژگی در همه شان مشترک باشد که ما سگ بودن و کلبیّت را دائرمدار این ویژگی کنیم.

این به نظر می آید راه خوبی است اما مشکلش این است که اگر وقتی صدا زدیم و گفتیم همه سگ های عالم در بیابان جمع شوید حالا اگر یک روباهی هم آمد وسط این سگ ها چه طور می توانیم بیرونش کنیم؟ می گوییم ما گفتیم سگ ها بیایند. تو که روباهی. می گوید از کجا می دانید که من روباهم و سگ نیستم. می گوییم آخر سگها فلان ویژگی را دارند که تو آن ویژگی را نداری. می گوید ولی بنا بود که هیچ ویژگی را از سگ ها نشناخته باشی. اگر بلدی که سگ ها چه ویژگی دارند

پس چرا سگ ها را صدا زدی بیایند در بیابان جمع شوند؟ تا می گویی آخر سگ ها یک ویژگی دارند که تو نداری، می گوید خب پس بیخود دعوت کردی که سگ ها بیایند چون ویژگی مشترک سگ ها را می شناسی. بنابراین اگر صدا زدیم که سگ ها جمع شوید همه موجودات عالم می توانند در این سرشماری شرکت کنند و هیچ کدام را هم با هیچ استدلالی نمی شود رد کرد. چون به محض اینکه بخواهیم بگوییم تو نیا! می گوید مگر شما می دانید سگ ها چه طوری اند که می گویید من اون جوری نیستم. می گوییم آری. سگ ها فلان ویژگی را دارند که تو نداری. می گوید خب اگر سگ ها فلان ویژگی را دارند پس چرا جمع شان کردی؟ همان ویژگی را دائرمدار کلبیت قرار بده.

ما گزاره های عرفانی را انگار اول می دانستیم چیست. بعد جمع شان کردیم بعد دیدیم همه شان حکایت از یگانگی چیزهاست و چیز یگانه.این را قبلاً می دانستیم که گزاره های عرفانی چی هستند. با این که فرض بر این بود که ما نمی دانستیم و می خواستیم از راه یگانگی چیزها یا چیز یگانه بفهمیم که این ها گزاره عرفانی هستند یا گزاره عرفانی نیستند. این راه هم به نظر می آید که به مقصود نمی رسد. بعد کسانی چیز دیگری گفتند و راه سومی پیشنهاد کردند.

سؤال: اگر مسائل عرفان را بیاییم تعیین کنیم، بعد هر چیزی که دائرمدار آن مسائل بود، گزاره های دائر مدار آن ها بود، که یکی اش همین پیرامون یگانه یا واحد صحبت کردیم یا هر چند مسئله که گفتیم و گزاره های پیرامون آن بودند. عرفانی و غیر عرفانی بدانیم.

ملکیان: خوب این به نظر من دو اشکال دارد. اشکال اول تقریباً همان اشکال قبلی است. ما مسائل عرفانی را نمی دانیم چیست که بعد بگوییم گزاره هایی که راجع به این مسائل هستند را گزاره عرفانی بدانیم، ما مسئله های عرفانی را از آثار عرفا کشیدیم بیرون. مشکل دوم هم که وجود دارد این است که واقعاً مسائلی هست که مشترک است بین دین و مذهب و عرفان و فلسفه. عرفان راجع به آن حرف زده، دین و مذهب هم حرف زده.

شما «اللّه نور السّماوات و الأرض» را که در قرآن است در نظر بگیرید. این «الله نور السّماوات و الأرض» اگر کسی بخواهد مقوله بندی کند چه چیزی گزارش می کند؟ گزاره فلسفی است؟ گزاره عرفانی است؟ شاید بشود گفت. گزاره دینی و مذهبی است؟ اگر گزاره های مستقلی به نام دینی و مذهبی داشته باشیم شاید بشود گفت گزاره دینی و مذهبی است.

«الله نور السّماوات و الأرض» یا «کل شیء هالکٌ الاّ وَجهَهُ» این گزاره به نظر شما گزاره عرفانی است یا فلسفی، یا دینی و مذهبی (به شرط داشتن گزاره دینی و مذهبی)؟ یا «أرضک لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءْ» را چه نوع گزاره ای باید بدانیم؟ هم فلسفی است، هم عرفانی و هم دینی و مذهبی. «هو الأوَّلُ و الآخِرُ و الظّاهِرُ و الباطِن» هم همین طور است. آدم نمی فهمد که چه نوع تلقی اش کند. دینی و مذهبی یا گزاره عرفانی یا فلسفی. این یک مشکل است.

راه حلی که دیگران پیش کشیده اند و گفته اند که گزاره های عرفانی را استعجالاً عرفانی تلقی می کنیم تا وقتی راه دیگری برای نفی و اثباتشان به دست نیاوریم. یعنی چه؟ یعنی مثلاً «فی زماننا هذا» گزاره «الف» «ب» است را به شرط اینکه نه تاریخ بتواند در بابش اظهارنظر کند، نه علم تجربی، نه علم فلسفی و نه علوم ادبی، استعجالا می گوییم گزاره عرفانی.

حالا اگر فلسفه رشد کرد. علوم تجربی رشد کرد و روزی فهمیدیم که گزاره را بشود از آن طریق نفی یا اثبات کرد، دیگر از آن به بعد عرفانی نمی دانیم. اگر این طور باشد باز هم مشکل جدی وجود دارد و آن اینکه هر کسی هر حرف چرتی هم بزند که نشود از این راه و از آن راه متوجه شد مثلاً بگویند مثلّث دختر شما عاشق بیضی دختر خاله اش است، خیلی مسخره است و قابل تحقیق نیست. به تعبیر دیگر هیچ خزعبلاتی را نمی شود از شمول گزاره های عرفانی بیرون برد. این گزاره را نمی شود گفت گزاره عرفانی است به دلیل این که این سلبیّات در هر گزاره دیگری هم وجود داشت. به تعبیر دیگری وقتی ما روش های

فلسفی و تجربی و تاریخی و احیاناً دینی و مذهبی و ادبی را گفتیم هر چه نبود گزاره عرفانی بدانید. هر چیزی را که یقین دارید گزاره عرفانی نیست هم شامل می شود.

یعنی ملاک ما مانع اغیار نیست. ممکن است شامل اغیار باشد ولی مسلماً مانع اغیار نیست. بحث دوم درباره مباحث عرفان نظری که هویت گزاره عرفانی چیست این است که گزاره های عرفانی که مجموعه شان یک نظام عرفانی را می سازند این گزاره های عرفانی آیا روش تسبیح و تذکیبی **objective** دارند یا روش تکذیب و تسبیح شان همیشه **subjective** است؟ این هم یک بحث دوم که این را قبلاً اشاره کرده بودم.

آیا روش های **objective** برای تکذیب اینها داریم؟ یا روش های **objective** برای تکذیب اینها نداریم. روش **objective** یعنی روشی که ولو من و تو خودمان هم عارف نیستیم بتوانیم با توسل به آن روش بدانیم گزاره ای که حکایتگرش یک عارف بوده مطابق با واقع هست یا نه؟ اگر گفت یک چنین چیزی وجود دارد پس روش های **objective** برای تحقیق شان هست. ولی گفت نه فقط روش **subjective**. یعنی فقط کسی که آن تجربه را دارد می تواند بفهمد که آیا حکایت صادقانه ای از آن تجربه است یا حکایت کاذب است. متفرع بر این مسئله یک مسئله سومی هست که خیلی پیچیده است. مسئله وجودشناسی است. و آن اینکه آیا گزاره های عرفانی که حاکی از تجارب عرفانی اند مربوط به ساحتی ورای ساحت عالم طبیعت اند؟ یا مربوط به طرز نگرشی به همین ساحت طبیعت اند. این هم یک بحث خیلی پیچیده است. یک وقتی چنین می گوییم که کل جهان هستی یک دایره بزرگ باشد و طبیعت یک دایره کوچک باشد درون این دایره بزرگتر. بقیه می شود مافوق طبیعت، ماورای طبیعت و غیره. آن وقتی کسی این طور بگوید که ما سر و کارمان تا وقتی که به حس ظاهر می اندیشد و حس باطن یا درون نگری و حافظه و شهادت و شهود و استدلال سر و کار داریم ما داریم راجع به همین عالم طبیعت صحبت می کنیم و سر و کار داریم.

عارف چشمش باز می شود نسبت به آن ساحت های دیگری از هستی که ورای طبیعت اند. غیر از طبیعت اند. اگر این باشد تأثیر می گذارد روی بحث های عرفان نظری یا کسی بگوید نه عالم هستی منحصر به همین دایره کوچک است. ما دیگر غیر از عالم طبیعت، عالم دیگری نداریم اما همین عالم طبیعت را می شود نگرش های مختلفی بهش داشت. نگرش عرفانی یک نگرشی است بر همین عالم طبیعت. وارد ساحات دیگری نمی شود. مثل اینکه من یک شعر را از یک زاویه نگاه می کنم و شما از زاویه دیگری به آن نگاه می کنید. خب طبعاً پرسپکتیو مختلفی از آن به دست می آید. مثلاً نگرش «اسپینوزا» که می گفت طبیعت تمام چیزی است که وجود دارد. غیر از طبیعت هیچ چیزی وجود ندارد. می گفتیم پس خدا چی؟ می گفت: خدا نام دیگری برای همین طبیعت است. طبیعت و خدا دو نام هستند برای یک چیز. دو اسم هستند برای یک مسمّی. گفتیم پس عرفا؟ گفت: عرفا دارند یک ساحت دیگری از آن طبیعت را می بینند. به این می گویند «تو اکسپرسیونیسم» یعنی هستی حدود و ثغورش یکی است ولی دو وجهی است. ما از وجه عادش اش نگاه می کنیم یک کسانی از یک وجه غریب، عجیب و شگفت انگیز و نامتعارفش نگاه می کنند. این دیدگاه را «تو اکسپرسیونیسم» می گویند. یعنی نظریه ای که می گوید جهان دو وجهی است نه اینکه دو تکه است. نه! یک چیز بیشتر نیست. از یک وجه نگاهشان همین طور است که ما می بینیم عارف هم از یک وجه دیگر می نگرد. که این هم در صحت و سقم و روش تحقیق در گزاره های عرفانی که عرفان نظری می سازد مؤثر است. نکته بعدی این است که آیا عارف دریافتهای عادی اش را با دریافتهای غیرعادی اش چگونه جمع می کند؟ که این هم بحث خیلی پیچیده ای است در عرفان نظری. در عرفان نظری عارف یک چیزهایی را می یابد. یک چیزهایی را هم وقتی در حالت عادی برمی گردد، می یابد. این ها را چطور با هم جمع کنیم. مثال بزنم. همان مثال زمان که می زدیم. عارف در حالت

عادی نمی تواند بگوید زمان امر موهومی است. در حالت عادی مثلاً می گوید امروز با شما قرار می گذارم. فردا شب می آیم خانه شما. بالاخره عارف وقتی می گوید فردا شب می آیم منزل شما، فردا شب باید بیاید. وگرنه شما مشکل خانوادگی پیدا می کنید. بنابراین باید اعتراف بکنید. بگذریم از اینکه کسانی گفته اند زبان اصلاً امکان ندارد مگر در قائلان به زمان. شما اگر به زمان قائل نباشید، زبان از بین می رود. عارفی که می گوید من در تجربه عرفانی فهمیدم که زمان امر موهومی است و شما می گویید که جناب عارف شما فرداشب بیاید منزل من و برای خانم من هم این را توضیح دهید که باور کند زمان امر موهومی است; خود اینکه قبول می کند که فردا شب می آیم منزل شما خودش نقض می کند حرفی را که زده بود و گفته بود زمان امر موهومی است. عارف چه باید بکند؟ چگونه باید دریافت هایش را که در عرفان نظری اش جلوه می کند با دریافت هایی که از طریق حس و درون نگری و شهود عقلی دکارتی و شهادت و حافظه و استدلال عقلی و... به دست می آوریم. این ها را چگونه با هم جمع می کند. چه کار می کند؟ آیا این را می گوید غلط است و حالا این درست است و فردا می گوید این درست است و آن غلط است. خوب اگر بخواهد بگوید، در واقع می خواهد بگوید که تناقضی وجود دارد. بالاخره واقعیت که از یکی بیشتر نیست. بالاخره زمان یا وجود دارد یا وجود ندارد. یا امر موهومی است یا امر موهومی نیست. نمی شود گفت که بله حالا در تجربه عرفانی من موهوم بود ولی فرداشب که می آیم آن جا موهوم نیست. چه باید کرد؟

راهی که به عقل من می رسد چون راه های زیادی وجود دارد. راه من این است. شما اگر اولیّات هیأت و نجوم را بلد باشید، می دانید که زمین متحرک است و آن هم به چه تحرکی. یک ماشین به این بزرگی با چه سرعتی حرکت می کند. هم دور خودش حرکت می کند و هم در عین حال به دور خورشید می گردد. اما انصافاً شما تا به حال به چیزی برخورده اید که نشان دهد زمین متحرک است؟ شما که این جا نشسته اید سرگیجه گرفته اید؟ از طرفی یک ژیان هم وقتی می خواهد از بغل یک ژیان رد شود «یک هویی» می کند. آن وقت یک ماشین به این بزرگی در عالم حرکت می کند و یک هوهو و سر و صدایی از آن نمی آید. حسّ شما به شما می گوید زمین ساکن است. انصافاً اگر ما باشیم و حسّ مان یک قرینه برای این که زمین متحرک است وجود ندارد. همه چیز ساکن است. اگر سه روز برویم و بیاییم یک تکه برگ سر جایش می ماند. چیزی به هم نمی خورد. اما از طرفی استدلالات ریاضی و عقلی می گوید زمین متحرک است. شما چه می کنید؟ من فکر می کنم شما هیچ کدام را تکذیب نمی کنید. یکی را قاهر بر دیگری می دانید. به نظر من یک چنین مدلی باید باشد. شما وقتی قاشق تان درون فنجان چای هست، شکسته می بینید. اما استدلال شما می گوید امکان ندارد که این شکسته باشد. این حتماً پیوسته است. چه می کنید؟ خُل و دیوانه می شوید؟ می گویید چه بکنم؟ چه نکنم؟

نه چنین نیست، خل نمی شوید. اصلاً خودتان را متحیر بین این دو نمی بینید. می گویید یکی از این دو تا دریافت من از عالم واقع چنان که هست می باشد و یکی هم دریافت من از عالم واقع را چنان که بر من می نماید. و چون هست را از می نماید تفکیک می کنید نه دیوانه می شوید و نه به تحیر می افتید. مشا می گویید آن که می نماید شک ندارم که شکسته می نماید. اما آنی که هست شک ندارم که شکسته نیست. من می گویم آن چه که می نماید که این زمین ساکن است و یک کلوخش تکان نمی خورد، این است که زمین ساکن است ولی آن چه که هست این است که زمین ساکن نیست. چون تفکیک بین نمود و بود می کنیم، مشکلی پیش نمی آید. بنابراین عارفی هم که فرداشب می خواهد بیاید برای خانم شما توضیح دهد که در تجربه عرفانی، زمان نیست، به تناقض نمی افتد. فردا شب می گوید که می نماید که زمان وجود دارد ولی وجود ندارد. فی الواقع وجود ندارد ولی به نظر ما می آید که وجود دارد. اگر این طور باشد و این راه حل درست باشد آن وقت ظاهراً جزء لاینفک عرفان تفکیک بین بود و نمود می شود.

یعنی دیگر نمی شود که یک نظام عرفانی کسی داشته باشد و قائل به تفکیک بود و نمود نباشد. نمی تواند این تفکیک بود و نمود را نزدیک هست به تفکیک بود و نمودی که کانت می گفت ولی اصلاً آن نیست. خیلی شبیه آن است. کانت در فلسفه، شاید نخستین کسی بود که به زرسِ قاطع تفکیک کرد بین بود و نمود ولی عرفان از قدیم الایام به تفکیک بین بود و نمود قائل بوده است. منتها تفاوت هایی بین سخن کانت و عارفان هست. ظاهراً به نظر می آید که اگر عرفان نظری بخواهد به تناقض کشیده نشود، باید تفکیک بین بود و نمود را بپذیرد. بعضی احکام را به عالم بود و بعضی احکام را به عالم نمود. یعنی بعضی را به وجه بودی امور و بعضی را به وجه نمودی امور نسبت بدهد. غیر از این باشد در واقع تناقض وجود دارد. در یکی از جلسات گفتم که بعضی فیلسوفان می گویند اشکالی ندارد که عارف بعضی جاها تناقض هم بگوید. ولی من با فرض اینکه می خواهد تناقض نگوید، خدمتتان عرض کردم. این هم بحثی است که باید تفکیک بین بود و نمود وجود داشته باشد. شما در بیشتر آثار عرفانی می بینید که بود و نمود تفکیک دارد. حالا اگر تفکیک بود و نمود را قائل بشویم، یک بحث مربوط به اخلاق باور پیش می آید که دیگر به بحث ما ربطی ندارد و آن اینکه اگر بود با نمود دو تا هست انسان ها باید بیشتر بروند به طرف بود یا به طرف نمود. کسی مثل رسول الله وقتی می گفت «ربّ أرِنَ الأشیاءَ کَما هیَ» یعنی انگار دلش می خواست تهمیشه نمودها کم شوند و آدم به بود نزدیک شود. آن چنان که هستند به ما نشانشان دهید نه آن چنان که می نمایند. اما از سوی دیگر وقتی کسی می گوید «اُستُنِ این عالمِ جان، غفلت است، هوشیاری این جهان را آفت است» هوشیاری این جهان را آفت است. یا مثل مولانا یا غزالی این ها می خواهند بگویند که باز خوب است که ما با نمود سر و کار داریم اگر با بود سر و کار داشتیم که وضع مان خراب بود. اصلاً حُسن کار به این است که ما با نمود سر و کار داریم. «مایا» در ادیان شرقی همین است توهم جهان گیر است. این توهم اگر از بین برود، همه چیز از بین می رود. ما در این توهم است که خوشیم و عزا داریم و عروسی داریم و کودکی و ازدواج و قدرت و ثروت و شهرت و جاه و مقام و محبوبیت و حیثیت اجتماعی و جنگ و صلح و اقتصاد و خانواده و سیاست و تعلیم و تربیت و حقوق و دین و مذهب و اخلاق و... داریم. همه در این عالم نمود است و گرنه یک ذره اگر عالم بود بخواهد خودش را جلوه دهد همه جا تعطیل می شود. این دیگر به ما ربطی ندارد. این را می خواهم بگویم اگر واقعاً تفکیک بین بود و نمود جدی گرفته شود، این که ما باید بودی باشیم یا نمودی واقعاً یک بحثی است مربوط به اخلاق باور. یعنی باورهایمان را باید سوق دهیم به سمت این که بودها را بهتر بشناسیم یا نمودها را بهتر بشناسیم. این به نظر من بحث بسیار جذابی است.

یک بحث دیگری که در عرفان نظری خیلی مهم است این است که اگر عرفان نظری حاصل تجارب عرفانی یا لااقل تجارب عرفانی + لوازم منطقی این تجارب است، چرا در عرفان نظری ها اختلاف به وجود می آید.

نقدعلی

استاد ملکیان: به نظر من می شود مقایسه کرد. ببینید خود علی بن ابیطالب در نهج البلاغه می گوید: «اگر آن چه را که من می بینم، شما هم می دیدید، چه می کردید؟ می گوید: مغازه هایتان را بدون حارس و پاسبان رها می کردید، زن و بچه هایتان را در خانه رها می کردید و می رفتید در بیابان و خاک بر سر می ریختید. یعنی می خواهم بگویم چرا شما زندگی تان قرار دارد و همه چیز سر جایش قرار دارد. دختر شوهر می دهید و پسر زن می دهید. همه چیز سر جایش است؟

یک نفر: چون چیزی حالیمان نیست!!

استاد ملکیان: دقیقاً! چون چیزی حالیمون نیست. این معنایش این است که اگر بود چنان که هست می خواست خودش را نشان بدهد، (اما اگر کسی به علی بن ابیطالب بگوید پس چرا خودت این طوری نیستی؟ باز به نظر من جواب می دهند که: من

باز توانستم یک چیز را قاهر کنم بر یک چیز دیگری که این را می بینم اما چیز دیگری را هم دارم می بینم و چون می بینم این نمودی هم که در این جا هست نمی تواند خیلی زندگی من را متلاشی کند.) ولی نکته ای که آقای نقدعلی می گویند نکته درستی است. یعنی عرفان ها از آن جهت می شود بهشان نگاه کرد. بهشان نظر کرد. اما بحثی که عرض کردم این است که حالا در این عرفان های نظری چرا اختلاف وجود دارد؟ فلاسفه که بین شان اختلاف وجود دارد دلیلشان این است که از اول هم هر وقت کسی می خواسته بهشان فحش بدهد، می گفته بروید شماها که هر دو تا را یک چیز می گویید. می گفت فیلسوف ها چه کار می کنند؟ می گفت که یکی شان که باشد نظام فکری درست می کنند. دوتایشان که باشند مکتب درست می کنند و سه تا که شدند انشعاب حاصل می کنند. حالا وقتی این بحث درست شد (از قدیم عرفا و متدینان هم می گفتند) هم عرفا این طوری به فیلسوفان حمله می کردند و هم متدینان. و می گفتند انبیاء همه شان «مُصَدِّقُ لِما بَینَ یَدَی» هستند. ولی شما هیچ دوتایتان یکدیگر را تصدیق نمی کنید. هر کسی می آید یک چیزی ضد استاد خودش می گوید. خب این که خیلی واضح است. بحث بر سر این است که شما عرفا چرا چنین مشکلی پیدا کردید؟ شما که الحمد للّه هم علم لدنی دارید و از آن بالا همه چیز به شما افاضه می شود و بی ریا و... شما چرا مشکل پیدا کردید؟ اگر در عرفان های نظری حاصل تجربه های عرفانی و حاصل لوازم و نتایج منطقی آن تجارب باشند آن وقت چرا باید بینشان اختلاف به وجود بیاید؟ چرا؟ یعنی اگر فرض کنید که من و شما هر دو بگوییم که «الف»، «ب» است دیگر در لوازم منطقی «الف» «ب» است با هم اختلاف نداریم. چون لازمه منطقی لازمه لاینفک است. پس چرا عرفا با هم اختلاف دارند؟ این جاست که یک بحثی راجع به وجودشناسی تجربه عرفانی که قبلاً هم اشاره کرده بودم پیش می آید که آیا تجربه عرفانی از مقوله علم حضوری است. اگر از علم حضوری باشد از منظر کسانی که به علم حضوری قائلند، خطاناپذیر است یا از مقوله علم حصولی خاصی است. که ولو علم حصولی است ولی طوری است که خطاناپذیر است. یا اینکه نه علم حصولی خطاپذیر است. کدام است؟ از سویی وقتی که آدم عرفا را می بیند همه اش دم از این می زنند که این علم، علم لدنی است و این علم از آن قیل و قال ها و بدبختی ها و مادرمردگی های شما نیست و دود چراغ خوردن ندارد و... چیزی است که از بالا اشراق می شود و از این حرفها.

اما از سویی خود ما می بینیم که در آثارشان می آیند، مکاشفات و القائات رحمانی را از القائات شیطانی جدا می کنند. طوری که انگار معتقدند در آن جا ممکن است چیزی رخ دهد. به هر حال بحث در این جا چون راجع به خود تجربه عرفانی در آن جا بحث کردیم. بحث در این جا این است که عارفان نظری چرا با هم اختلاف پیدا می کنند؟ اختلاف فکری پیدا می کنند؟ این اختلاف فکری ناشی از چیست؟ خوب این جا دیدگاههای مختلفی است. یک دیدگاه این است که تجارب عرفانی خطاپذیرند. و این خطا در عرفان نظری رخ می دهد و روی می نماید و خودش را نشان می دهد. دیدگاه بعدی این است که بحث، بحث خطا نیست. بحث تأثّر پذیری عارف است از مجموعه داشته های قبلی اش. وقتی می گفتیم خطا رخ می دهد یعنی ممکن است یکی از این عارفان صواب باشد و بقیه خطا باشند. این می گوید نه. همه این ها متأثرند از احوال درونی شان. یعنی احوال سابقشان در تجربه عرفانی شان اثر می گذارد. همان چیزی که در واقع از آن ها تعبیر به ساختارگرایان می کنیم که مدعی اند. که معلومات قبلی آدم، تعلیم و تربیت قبلی آدم، القائات و تلقین ها، پیش فرض ها، امور ژنتیک، سنخ روانی، معلومات زمانه، افکار عمومی و... این ها همه در تجربه عرفانی اثر می گذارد. یک راه دیگری وجود دارد که بگوییم تجربه عرفانی نه خطاپذیر است و نه تحت تأثیر محیط اطراف است. خود تجارب عرفانی هیچ ناسازگاری با یکدیگر ندارند. این ناسازگاری ها برای مقام تأویل و تفسیر است وقتی تأویل و تفسیر می کنند یعنی در قالب ذهن و زبان در می آید این اختلافات ظاهر می شود. یعنی خود تجربه های عرفانی فی الواقع مثل هم هستند. اما وقتی که در قالب مفهوم و ذهن و از سویی دیگر هم در قالب لفظ و

زبان در می آیند با هم اختلاف پیدا می کنند.

یک نکته دیگر اینکه بگوییم نه گزارش های عرفا که از تجارب عرفانی دم می زنند با هم هیچ اختلافی ندارد استنتاج های بعدی که می کنند (این غیر از بحث قبلی است) باید می گفتم تعبیر که می کنند نتایج بعدی که می گیرند در آن نتایج بعدی خطاهای منطقی مرتکب می شوند. مثل این که ما دو تا حرف بزنیم اما بعد نتایجی که از این حرف می گیریم با هم ناسازگار در بیاید به خاطر اینکه یکی منطق را رعایت کرده و یکی رعایت نکرده. این هم یک دیدگاه بود که این طور گفته می شد.

یک دیدگاه دیگر اینکه بگویند تمام اختلافات عرفا ظاهری است. این از آن چیزهایی است که خیلی در حوزه های علمیه مشتری دارد. آیا به نظر شما ابلهان و احمق ها و راه نرفتگان می آیند وگرنه تمام عرفا از اول تا آخر یک چیز می گفتند. همه نور واحد هستند. کسانی که به وحدت متعالی قائلند به وحدت متعالی ادیان یا به وحدت متعالی عرفان قائلند کسانی که طرفدار حکمت و فلسفه جاودانه اند اینها حرفشان این است که این اختلافات را شما نمی فهمید. این ها اختلاف ندارند و همه اختلافشان مثل اختلاف آن چهار نفری است که یکی شان می گفت با این پول باید انگور بخریم، یکی می گفت عنب بخریم، یکی می گفت اوزوم بخریم. شماها نمی فهمید. اگر زبان هر چهار تا را می فهمیدید آن وقت می دانستید که رومی و عرب و ترک و ایرانی همه یک چیز می خواهند و مقصودشان یکی است. البته من به عقل خودم نمی توانم این را قبول کنم. ورای همه این حرفها یک حرف واحدی است. شما اگر کسی که دارد نماز شب می خواند، کسی دیگر در مجلس لهو و لعب مرتکب لهو و لعب می شود یا کسی که دارد خروپف می کند و در خواب است یا کسی هم که رفتگر است و دارد در کوچه ها در آن موقع شب جارو می کند یا کسی هم که دارد در جاده رانندگی می کند بگوییم این ها همه در حال کار کردن هستند. آن وقت کار کردن یک لفظ واحد می شود. می بینیم همه در حال کار کردن هستند پس می شود گفت بعد هم بگوییم این ها همه در حال مکاشفه هستند. بله به این معنا وحدت پیدا می کنند ولی کار کردن یک لفظی است که ما برای سهولت تعطای روی چیزهای مختلف می گذاریم. آن کسی که خروپف می کند با آن که نماز شب می خواند چه وجه اشتراکی دارند؟! یا آن راننده با آن کسی که لهو و لعب می کند چه وجه اشتراکی دارند؟ ولی همه دارند کاری می کنند. اما لغت کار نباید ما را فریب دهد. مثل این که ده تا آدم این جا بخوابند بعد یک لحاظ رویشان بیندازیم تا تفاوت هایشان مخفی بماند بعد بگوییم ده آدم مثل هم. اگر لحاف را برداریم آن وقت می فهمیم که مثل هم نیستند. من این را نمی فهمم که امثال «رنه گنون» و «سید حسین نصر» و... این ها چه طوری می گویند این ها همه یک چیز است؟ شما نمی توانید به مقصود حقیقی شان راه ببرید و... بالاخره این توی کَتِ بنده نرفته است. ان شاءالله خدا هدایتم کند.

نقدعلی

ملکیان: من یک سؤال عمیق تر داشتم. ببینید با مثال می گویم، فرض کنید دو تا بچه من در مدرسه دوقلو باشند و یکی از یک درس ۱۳ بگیرد و دیگری ۱۵. اگر من آدم و گفتم چرا این دو بچه نمره مثل هم نگرفتند شما در جواب من این چنین گفتید: آیا اثبات شده است که هر دو بچه باید نمره واحد بگیرند؟ من می گویم نه. شما می گویید خوب پس اگر اثبات نشده به همین جهت هم این ها نمره واحد نگرفته اند. من می گویم این استدلال کافی نیست. اثبات نشده است که هر دو بچه نمره واحد می گیرند یعنی اینکه نمره واحد نگرفتن ممکن الوقوع است.

اما می گویم چرا این امر ممکن الوقوع واقع شد؟ بحث بر سر این است.

شما الان این طور به من می گویید که هر دو تا نظام فکری از جمله نظام عرفانی خطاپذیر است. درست. بحث این است که حالا که می توانم خطا کنم یعنی ممکن الخطا هستم. اما حالا خطا رخ داده؛ چرا رخ داده است؟ چرا رخ داد با صرف امکان

داشتن رخ دادن حل نمی شود. می خواهیم ببینیم این خطا در تجربه شان رخ داد که سرایت کرد در عرفانشان یا در بیانشان رخ داد که سرایت کرد در نظام شان در استنتاجاتی که از گزاره های خودشان کرده بودند؟ می خواهیم ببینیم در کجا بود. اگر کامپیوتر من خراب شود و من بپرسم چرا خراب شد شما نمی توانید بگویید چون خراب شدن کامپیوتر یک امر ممکن الوقوعی است. می گویم بله ممکن الوجود است ولی چرا این امر ممکن الوجود در این جا واقع شد؟ علت وقوع چیست؟ و چرا در کامپیوتر بغل دستی این وقوع رخ نداد؟ من بحثم بر این است که نظام های عرفانی خطاپذیرند. درست است اما بحث این است که وقتی خطا رخ داد آیا ناشی از تجربه خطا بوده؟ به تعبیر و تفسیر درآمدنش خطا بوده؟ استنتاجات خطا صورت گرفته؟ تأثیر مجموعه عوامل در شخصیت این عارف با تأثیر مجموعه عوامل در شخصیت عارف دیگر فرق می کرده که واقعیت ها را یکی این گونه و دیگری آن گونه یافته؟ کجاست این رمز؟ بالاخره رمز تفاوت کردن نظامات عرفانی است.

یکی نباید به این سؤال جواب دهد و آن کسی است که بگوید دیدگاه های عرفانی اصلاً با هم اختلاف ندارند. و شما به نظرتان می آید که با هم اختلاف دارند.

اگر بگوییم «عبارتُنا شَطّا و حُسْنُکَ واحد» یعنی شما اصلاً صورت مسئله را پاک کردی. اما اگر صورت مسئله به این سادگی پاک نشود، این بحث پیش می آید که چرا بودا با پیامبر ما دو جور آدم را می دیدند؟ چرا مولوی با محی الدین عربی دو جور آدم را می دیدند؟ چرا محی الدین عربی با مایکسرکهارت دو جور می دیدند. این هم یک بحث در عرفان نظری است. بحث مقایسه نیست بلکه می خواهم بگویم بحثی است در فلسفه عرفان.

سؤال:

ملکیان: بله نمودها هم ذو مراتبند. ببینید مگر اینکه نمودها فاصله های متفاوت با بود داشته باشند. می فهمم. مثلاً من چهره شما را یک طوری می بینم. اگر یکی از دوستان بغی دستی تان سیگار بکشد و این دود سیگار از روبری شما رد شود باز هم شما را می بینم اما یک ذره با الان متفاوت می بینم حالا اگر مه هم بیاید و فضا را بگیرد باز هم چهره شما مبهم تر می شود. دائماً دارد نمودهای چهره شما با بود فاصله اش بیشتر یا کمتر شود. بنابراین مگر اینکه نمودهای مختلف با فاصله های مختلفی اند از بود. این را خوب می فهمم. اما اگر اینکه بگویی هر بودی نسبت به بود دیگر نمود است که شما این را فرمودید این قابل فهم نیست. من می گویم بود یعنی آن که ورای ذهن و قوای ادراکی من و باورهای من و توانایی باور آوردن من تحقق دارد. نمود یعنی چیزهایی که از این بود دیگر بر ذهن و ضمیر من، به میزان توانایی های من، به میزان معلومات من، قدرت ذهنی من بر من جلوه می کند این جلوات مختلف البته همه به یک اندازه دور نیستند از بود. بعضی نزدیک تر به بود هستند و بعضی دورترند.

اما بود تبدیل شدنش به نمود در قیاس با بود دیگری بگوییم این بود نسبت به یک بود بالاتری نمود می شود. این اصلاً برای من قابل فهم نیست. چون اصلاً طبق تعریف بود را می خواستیم مستقل کنیم از هر گونه اتکایی به من. می خواستیم بگوییم آن که مستقل از من است بدون اتکا به آن چهار عامل که گفتم، تحقق خارجی دارد.

رجبی: کسی هست که تفاوت بحث کانت را با این اشاره کرده باشد؟ چون من دیدم خیلی ها از بحث کانت به اینجا رسیده اند؟

ملکیان: «هیک». به نظر من خیلی خطاست. به نظر من سه خطای عمده می کنند. این که می گفتم با کانت اشتباه نکنید، اشاره ام به «هیک» بود. هیک هم در کتاب «بُعد پنجم» و هم در کتاب معروف «تصویر دین» که معروفترین کتابش هم هست، در این دو کتاب حرف عرفا را همان حرف کانت می داند و به نظر من کاملاً خطاست. «برن» به این تفاوت خیلی توجه

داشته. به نظر من «برن» بهترین کتابی است که چاپ شده.

یک متفکری وجود دارد که بهترین کتاب را در باب «پورلاریزم» نوشته. اسم کتاب هست «تمهیدی بر پرولاریزم». درست مثل کانت که «تمهیدی بر ماوراء الطبیعه» نوشت. درست عنوان را مثل کانت انتخاب کرده. این کتاب را یکی از دوستان ترجمه کرده دکتر اخوان هستند و البته هنوز منتشر نشده. در این جا «برن» اصلاً نمی گوید که من «پورلاریزم» را قبول دارم یا نه. اصلاً در باب «پورولاریزم» هیچ حرفی نمی زند. اما می گوید کسانی که قائل به «پرولاریزم» هستند این چیزها را باید اثبات کنند و بعد نشان می دهد که اثبات آن ها چقدر پیچیدگی دشواری دارد و یکی از بهترین نقدهایی که بر «هیک» شده همین کتاب است. واقعاً شاهکاری در تجزیه و تحلیل، دقت نظر، موشکافی و... است. گفته من اصلاً کاری ندارم. هشت روایت از پرولاریزم وجود دارد. می گوید اگر کسی می خواهد پرولاریزم را اثبات کند باید این هشت ادله را اثبات کند.

بعد روایت های مختلفی بیان می کند و به روایت هیک هم می رسد و آن جا نشان می دهد که این خطاست. در واقع «هیک» گمان می کرد همین تفکیک بود و نمود که عرفا می کنند، همان تفکیکی است که کانت می کرد و من هم می گویم کاملاً حق با ایشان است. سه تفاوت به نظر من وجود دارد بین این تفکیک و آن تفکیک.

یک بحث دیگر در عرفان نظری است که تطور عرفان نظری به چه است؟ همه علوم تحول پیدا می کنند. فیزیک هزار سال پیش با الان فرق کرده یا ریاضی و... آیا در عرفان نظری هم تحول رخ می دهد یا نه؟ یعنی آیا می شود گفت همان طور که فیزیک و ریاضی و... پیشرفت می کنند در عرفان نظری هم پیشرفت می بینیم؟ در این جا دوستان باید دو چیز را از هم تفکیک کنند. یکی بحث تصور و تحول است که فقط نشان می دهد که حالی به حالی می شوند. یکی هم مسئله تکامل است که حال اسبق بدتر از حال سابق باشد و حال سابق بدتر از حال لاحق باشد. یعنی مراحل رو به جلو باشد. پس زننده نباشد. این که یک موجودی دارای تطورات باشد این نشانه تکامل نیست. تطورش یا تطور به سوی عقب باشد یا تطور حالاتی باشد که این حالات هیچ فرقی با هم نمی کنند. از لحاظ درستی و نادرستی یا خوبی و بدی. مثال می زنم. ما از وقتی از رحم مادر بیرون می آییم تا وقتی که به رحم مادر خاک برمی گردیم دائماً در حال تحول هستیم. شکی نیست. اما تا یک مدتی به نظر می آید تحول، تکاملی باشد. از یک مدتی به بعد تحول تکاملی نیست.

رجبی: خود تحول مثبت نیست؟

ملکیان: نه. من می خواهم همین را بگویم. که ما همیشه این اشتباه را می کنیم که تطور (تحول) را که هیچ بار مثبتی ندارد و فقط حالی به حالی شدن است مثبت می دانیم. پدیده ای اگر بزرگ است، بزرگ تر می شود. کوچک است، کوچکتر می شود، بزرگ است کوچک می شود و کوچک است، بزرگ می شود. این یک بحث است. یک وقت مسئله **probles** است. **probles** یعنی رفتن **prow** یعنی پیش رفتن در مقابل پس رفت **reples**. پیش رفت غیر از تطور است. بحث بر سر این است که در علوم آنی که تقریباً محرز است و لااقل در بسیاری از موارد دلیل نمی خواهد آن تطور است. بالاخره فیزیک و شیمی و... می بیند. الان یک علومی تصوراتی پیدا کردند اما آن که مشکل است پیشرفت است. ما از کجا بدانیم که یک علمی وضع کنونی اش بهتر از قبل است. با چه معیاری بهتر بودن را می گوییم؟ این مشکل است. اما در عرفان نظری از همان اولیه اش هم مشکل است. اصلاً در عرفان نظری تطور چه طور رخ می دهد؟ تحول چگونه رخ می دهد؟ اگر تجربه عرفانی ورود به ساحت یا ورود به نگرش بلازمان و بلا مکان است که اصلاً مشمول هیچ زمان و مکانی نیست. پس اگر هم نظام های عرفانی بخواهد تطوری پیدا کند تطور در ناحیه تفسیرها و تأویل ها و استنتاج ها است وگرنه خود آن که امر لازمانی است اما از این تحول و تطور بگذریم. آیا پیشرفت هم حاصل می شود؟ اگر حاصل نشود یکی از مشکلات اساسی عرفان نظری که بعضی ها

به دین هم وارد کردند و آن این که اگر چیزی رشد نمی کند و با آن سر و کار داشتن آیا دون شأن ما انسان ها نیست؟ مایی که همه چیزمان روی دقت و حساب و کتاب است؟ در دین هم چنین است. خیلی ها گفته اند دین اگر رشد نکند خیلی بد است. دین هم باید چیزی باشد که مدام رشد کند. جلوتر برود. چرا ما باید به یک صورت بندی و فرماسیون دین بگوییم. این آخرین فرماسیون است و دیگر از این به بعدش آش کشک خاله ات است همینی که هست. نباید آیا در سیر و سلوک دینی هم رشد کرد؟

عرفان نظری چه طوری پیشرفت می کند؟ ما نباید درگیری هایمان نسبت به ماوراء بهتر شود؟

دید بشر نسبت به عالم ماوراء بهتر شود؟ بهتر از ۵۰۰۰ سال پیش شود؟

رجبی: این ایراد در تاریخ هم هست.

ملکیان: در تاریخ این نیست. حوادث تاریخی همانی هستند که هستند. اما خود علم ما به آن حوادث فرق می کند. دید بهتری پیدا می کنیم. مثلاً دید ما به انقلاب مشروطه با دید ۵۰ سال پیش تحول پیدا کرده و عمیق تر شده، مطابق با واقع تر شده است.

رجبی: خوب این اتفاق آن جا هم می تواند بیفتد. که من تبیین بهتر و تفسیر بهتری بدهم.

ملکیان: چه طوری؟

رجبی: که من تبیین بهتری بدهم، تغییر بهتری ارائه کنم و همان ده مورد.

ملکیان: درست است. پس د و چیز می خواهم بگویم. یک مطلب این که در تجربه دینی نیست بلکه در تفسیر و شرح و بسط و بیان و تعبیرش است.

نکته دوم، می خواهیم در این شرط و تفسیر چه چیز بهتر شود؟ ما اینجا در تاریخ می خواستیم دیدی پیدا کنیم که با دید سازندگان مشروطه نزدیک تر باشد. یعنی حتی المقدور همانی را که رخ داده بفهمیم. وقتی این جا می گوییم تفسیرمان بهتر شود، تبیین مان بهتر شود و شرح و بسط و... بهتر شود یعنی اینکه به چه چیز نزدیک تر باید شود؟

ما که از اصل تجربه همیشه بی خبریم. ما که نمی دانیم اصل تجربه چیست. ما دائم می خواهیم خودمان را نزدیک تر کنیم به یک چیزی که نمی دانیم وقتی به کدام طرف می رویم نزدیک می شویم. یک شب کاملاً ظلمانی را در نظر بگیرید. بعد می خواهید یک کتاب بردارید نمی دانید در این ظلمات آیا به کتاب نزدیک می شوید یا از آن دور می شویم. چون نمی دانید کتاب کجاست؟ نور که باشد چون می فهمید کتاب کجاست می دانید که دارید دور می شوید یا نزدیک می شوید. چیزی که آدم خودش نمی داند چطور می خواهد بفهمد که کدام تئوری ها به او نزدیک می شوند و کدام تئوری ها و تفسیرها دارند از او دور می شوند. بیان ها، تبیین ها، شرح ها، تفسیرها، نظرپردازی ها، تئوری سازی ها این ها کدام شان به خود تجربه دینی نزدیک تر می شوند و کدام شان دارند از خود تجربه دینی دورتر می شوند؟ این هم یک مسئله در عرفان نظری است که می خواهم رویش تأمل کنم و بر خلاف آن چیزی که متأسفانه در کشور ما متعارف است، که مثلاً رساله دکترا می دهیم که «سیری در ابهام جهان» ما باید یک چنین نکات ریز ریز را پیدا کنیم. یک نفر باید بحث کند که تصوراتی اگر هست پیشرفتش به چیست؟ پیشرفتش به کجا نزدیک شود؟ پیشرفت چه وقت معنا دارد؟ به نظر شما وقتی من قدم می زنم در حال پیش رفت هستم یا پس رفت؟ نمی شود همین طوری گفت.

اگر نزدیک شدن به پنجره را در نظر بگیرید من الان در حال پیشرفت هستم. اما اگر نزدیک شدن به دیوار را در نظر بگیرید من در حال پسرفت هستم. تا معلوم نشود که کجا مقصد است، پیش رفت و پس رفت قابل تشخیص نیست.

حالا در عرفان نظری ما می خواهیم به تجربه دینی نزدیک شویم. اما تجربه دینی که از حاقّش خبر نداریم، ما چطور داریم نزدیک می شویم به تجربه دینی؟ من نظیر این را در بحث فلسفه کوپر دیدم که البته در بحث دیگری مطرح می کند. کوپر می گوید ما واقع را نمی توانیم پیدا کنیم ولی می توانیم تقرّب واقع را پیدا کنیم. آن چیزی که قدما می گفتند ما به واقع می رسیم به آن می گوییم «رئالیسم نپخته». کوپر می گوید: «رئالیزم خام» که انسان ها به واقع می توانند برسند. می گوید ما به واقع نمی‌ت وانیم برسیم ولی می توانیم با روش های خاصی گام به گام و آهسته آهسته به واقع نزدیک شویم. هیچ وقت کاملاً به واقع نمی رسیم اما نزدیک می شویم. بعضی از منتقدان کوپر همین سؤال را مطرح می کنند که من مطرح کردم. البته برای کوپر آن سؤال آن قدر هیمنه نداشت که این جا دارد.

گفتند که جناب کوپر ما از کجا بدانیم که داریم به واقع نزدیک می شویم؟ ما اگر ندانیم واقع چیست، چطور بدانیم که داریم به آن نزدیک می شویم شاید داریم از واقع دور می شویم. چگونه کسی که نمی داند واقع از چه قرار است، می تواند بفهمد که بین این تئوری و آن تئوری این باز هم به واقع نزدیکتر است؟

حالا من می خواهم نظیر آن سخن را در اینجا تکرار کنم که اگر بحث بر سر این است که این بیانها و تبیین ها و شرح ها و تفسیرها این ها می خواهند به واقع تجربه دینی نزدیک شوند، ما که نمی دانیم تجربه عرفانی چه وضع و حالی دارد ما از کجا می توانیم بفهمیم که آیا تفاسیری که فیلسوفان عرفان امروز می کنند این ها به واقع نزدیک تر است تا تفاسیری که فلسفه عرفان در قرن ۱۹ می کرد؟...

آیا تفسیری که مثلاً «جیمز» از تجربه های عرفانی می کرد، یا تفسیری که «رودولف اوتو» می کرد از تجربه عرفانی با تفسیری که «اسپیس» امروز می کنند در تجربه های عرفانی اینها چطور می دانند که کدام مطابق با واقع تر است. کدام آن چیزی را که در واقع رخ داده برای عارف نزدیک تر است؟ به چه وسیله ای می شود فهمید؟

رجبی: این حرف را زد. در استدلال هایی که....؟؟؟ می توان گفت شما اگر مدعا را نمی توانید بگویید، از کجا می گویید که این راه بهترین تبیین است؟ این در استدلالهای بهترین تبیین، از کجا می فهمید که این استدلال بهترین تبیین است؟

ملکیان: نه! این دو تا حرف است. یک وقت هست که آدم از راه تبیین، واقعیتی را استنتاج می کند. یک وقت هم هست که یک واقعیتی را همه بلدیم که وجود دارد. داریم تبیین های مختلف از آن به دست می آوریم. این دو حرف است. در استدلال از راه بهترین تبیین، شما از راه تبیین می گفتید: پس باران باریده است. یعنی از راه تبیین می رسیدید به واقع. این یک حرف است و اینکه عکس این مطلب باشد که بحث ما الان عکس این است.

مثال: الان همه می دانیم که این برگ ها تکان می خورند. این واقعیت وجود دارد. حالا ممکن است ۵ تبیین مختلف به دست بیاید که چرا این برگها تکان می خورد.

بنابراین دو چیز را از هم تفکیک کنیم. یکی اینکه گاهی یک واقعیت برای همه محرز است. سؤال از علت آن واقعیت می کنیم. تبیین ها برای بیان علت واقعیت محرز هستند. این کاری است که در فلسفه علم صورت می گیرد. در فلسفه علم می گویند چرا دوچرخه با دو تا چرخ حرکت می کند و تعادلش به هم نمی خورد؟ همه می دانیم که دوچرخه تعادلش به هم نمی خورد. حالا تبیین می خواهیم بکنیم. این جا واقعیت محرز بود. ما تبیین های مختلف برای چرایی این واقع می کنیم. اما در استدلال از راه بهترین تبیین عکس این است.

ما خبر نداریم که باران باریده است یا نه وقتی در اتاق بوده ایم. بعد می شود چند تا احتمال داد. یکی این که باران نباریده باشد و آب پاشیده باشند، یکی اینکه لوله ها ترکیده باشد، یکی هم که باران باریده باشد. استدلال از راه بهترین تبیین

می رساند به این که باران بارید. آن جا واقعیت را محرز گرفته بودیم و داشتیم بیان علت می کردیم و این جا از راه تبیین های مختلف رسیدیم به اینکه باران باریده است. ما این جا با این سر و کار داریم که یک تبیین هایی درباره یک واقعیتی شده که ما نمی دانیم خود آن واقعیت چه بوده. این مشکل است.

رجبی: اگر آن نکته ای که در آن نکته متعارف فرمودید بحث پیش فرض ها، جهان بینی که افراد دارند در تجربه دینی شان اثر می گذارد اگر بگوییم پیشرفت در آن هست، اگر این نظریه را بپذیریم، امکان پذیر است. هر جا که بشر معلوماتش نسبت به دین اضافه تر شود در تجربه ای که او به دست می آورد، چون این را پذیرفتیم که پیش فرض ها در نوع تجربه تأثیر دارند، و اختلاف هایی که دارند یک دلیلش این بود.

ملکیان: درست بود. در خود تجربه تأثیر می گذارد. یعنی تأثیرش برای خود عارفی است که صاحب تجربه دینی است. صاحب تجربه عرفانی است. می گوییم چرا این عارف تجربه عرفانی اش این طوری است و آن دیگری طور دیگر و گفته می شود علل و عواملی که شخصیت این را می ساختند با علل و عواملی که شخصیت او را می ساختند متفاوت است. اما بحث ما این است که حالا از این تجربه ها یک علمی درست شد به نام علم عرفان نظری. این علم این علم عرفان نظری فرض می کنیم تحولش را قبول کردیم. می خواهیم ببینیم تحول و تصور از سنخ پیشرفت و تکامل است یا از سنخ پس رفت و سیر قهقرایی است؟ باید ببینیم که آیا این علم نظری به آن واقع خودش نزدیک تر شده یا نه؟ واقع خودش آن تجربه دینی است.

ولی ما واقع خودش را نمی دانیم چیست، مشکل ما این است.

رجبی: کلاس ما تازه شروع شده. این ۶ سؤال که شما فرمودید.

ملکیان: بله من فقط سؤالات را مطرح کردم.

من یک توضیح مختصری بدهم. ما تا الان عرفان را سه تکه کردیم. گفتیم تجربه عرفانی، سیر و سلوک عرفانی یا عرفان عملی و عرفان نظری. این سه تا را کار کردیم.

بعد در هر سه قسمت دو کار کردیم. یکی اینکه در هر سه قسمت وجوه مقایسه را گفتیم که وجوه مقایسه اولی ها و دومی ها و سومی ها چطوری است.

آخر هر بحث از این سه بحث هم آمدیم و گفتیم یکی از این مسائل مقدماتی که به عرفان مقایسه ای مربوط نمی شود و به فلسفه عرفان مربوط می شود ولی برای مقایسه سودمند است را گفتیم. اما یک چیز را در طی جلسات وعده می دادم و آن اینکه گفتم یک مقایسه دیگری هم بین عرفانها می شود کرد از لحاظ ارتباط این سه تا با هم. که یک نظام عرفانی را بگوییم ارتباط در بخش نظری اش با بخش عملی اش چیست؟ ارتباط بخش عملی اش با بخش تجربه عرفانی اش چگونه است؟ که به علت پایان وقت بعداً صحبت می کنیم.

پایان